LA FUERZA HISTORICA DE LOS POBRES

selección de trabajos

Gustavo Gutiérrez

cep

A Hugo Echegaray, amigo inolvidable y hermano en la esperanza, testigo de la alegría pascual.

LA FUERZA HISTORICA DE LOS POBRES

Selección de Trabajos

GUSTAVO GUTIERREZ

CEP - 29 - 1979

CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES (CEP)
JIRON PUNO 387 - OF. 506
AP. 6118 - LIMA - PERU
JULIO 1979

GUSTAVO GUTIERREZ

LA FUERZA HISTORICA DE LOS POBRES

SELECCION DE TRABAJOS

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES

HN
39
L3
G84

PRESENTACION

El Centro de Estudios y Publicaciones se complace en publicar esta selección de ocho trabajos de Gustavo Gutiérrez, que representan diferentes momentos y enfoques diversos de una reflexión proseguida a lo largo de los últimos diez años. Su punto común es, sin duda, una presencia "desde dentro" y una atención constante al conjunto de problemas vividos y expresados por la Iglesia latinoamericana durante estos años tan ricos y tan exigentes. A los desafíos de toda índole responden, en número creciente, grupos y comunidades de cristianos que luchan en medio de su pueblo, dan testimonio, celebran y profundizan una fe encarnada en la trágica y rápida evolución del continente. El teólogo comparte la misma lucha, recoge y busca expresar esas experiencias y su mensaje siempre nuevo y siempre vivo. Dentro

del marco proporcionado por la teología de la liberación se despliega una temática que ha madurado en contacto con nuevos hechos y nuevas reflexiones. Esto lleva también a confrontaciones y rupturas, no sólo con teologías preconciliares sino con elaboraciones "progresistas" cuyo punto de partida no logra ser la vivencia y la lucha de los "pobres de la tierra".

El primer texto que reproducimos es una breve síntesis bíblica; luego vienen tres artículos que son jalones en la evolución de los compromisos y de la reflexión cristiana de los últimos diez años. Siguen dos trabajos alrededor de la Conferencia de Puebla; y finalmente dos de reflexión sobre nuevas opciones y nuevos fundamentos para una teología latinoamericana.

Dos trabajos ("Praxis de liberación y fe cristiana" y "Teología desde el reverso de la historia") han sido ampliados. Los demás reproducen la publicación original. Pensamos que algunas repeticiones, difícilmente evitables en textos circunstanciales, serán compensadas por el interés de disponer de los textos en conjunto.

Lima, Julio de 1979.

C.E.P.

I.
REVELACION Y ANUNCIO DE DIOS EN LA HISTORIA

Revelación y Anuncio de Dios en la historia

(MARZO 1976)

Notas de la exposición hecha al inicio del curso de verano organizado por el departamento de Teología de la Universidad Católica, en 1975. Publicadas en "Páginas", vol. 2, n. 1, Marzo 1976, separata.

Si preguntamos a un cristiano ¿qué es la Biblia?, la respuesta inmediata que obtendremos parece clara: es la Palabra de Dios. Pero el contacto con la Biblia no resulta fácil para muchos. La Buena Nueva no es presentada allí de modo sistemático, no se trata de un libro teológico, ni de un catecismo, ni de textos conciliares. Estamos ante un conjunto de libros que narran la historia de un pueblo. Pero no como lo haría un manual de historia. Relatos al ras de los hechos, casi anecdóticos; interpretaciones de los acontecimientos, meditaciones espirituales sobre ellos; es-

bozos biográficos, versiones de la predicación de los profetas y de Jesús, reflexiones teológicas; la Biblia es un conjunto diversificado de libros. Su unidad está dada por la narración de la fe de un pueblo, en la que leemos la certeza, la perplejidad, las deficiencias, las alegrías de nuestra propia fe en el Dios que nos hace su pueblo. Por todo esto la Biblia es de acceso fácil y difícil al mismo tiempo.

Hoy todo creyente considera importante el contacto frecuente con la Biblia. Es nuestro libro de oración por excelencia, su lectura y comentario nos permite reencontrar permanentemente el sentido profundo de nuestra vida y de nuestros compromisos. Pero abordamos la Biblia con una cierta inseguridad, se diría que no estamos en un mundo familiar, en un terreno que se considere propio. Nos asalta el temor de hablar de lo que no sabemos, una lectura seria de la Biblia —se piensa— exige conocimientos históricos, filológicos, teológicos, geográficos de los que carecemos en general.

Se mira entonces al especialista, al exégeta, y se depende de su interpretación y de su ciencia. A la exégesis científica, que agudiza nuestra inseguridad en el contacto con la Biblia, sólo tiene acceso un grupo restringido de creyentes; miembros —como dijo alguien— de un club muy caro y exclusivo. Entre los requisitos para pertenecer a él está la asimilación de la cultura occidental, más precisamente alemana y anglosajona, a ella está ligada, en efecto, la exégesis científica tal como la conocemos hoy en las iglesias cristianas. Podemos preguntarnos qué significa esta exégesis, sobre todo en sus aspectos más refinados, para un africano, un asiático, un latinoamericano. No se trata de descalificar la exégesis científica, sino de evitar su hipertrofia y recordar que está

al servicio del anuncio de la Buena Nueva a los pobres.

Para unos el esfuerzo de la lectura de la Biblia debe orientarse a adaptar su mensaje y su lenguaje al hombre de hoy. Para otros, en cambio, se trata de una reinterpretación desde nuestro propio mundo, de una lectura desde nuestra experiencia humana y creyente. Esta segunda perspectiva es más radical, es decir, va más a la raíz de lo que es la Biblia, de lo que es la revelación de Dios en la historia.

Intentaremos precisar lo que esto significa procurando tener una "inteligencia de la Escritura" (Lucas 24, 25), a partir de Cristo, cumplimiento de la promesa del Padre; sólo así estaremos en condiciones de comprender la unidad profunda del Antiguo y del Nuevo Testamento. Además de **cristológica** nuestra lectura será **creyente,** no de fríos especialistas sino que se hará desde una comunidad que se sabe interpelada por la palabra y que reconoce a Cristo como el Señor de la historia y de su propia vida. Por ello será también una lectura **histórica:** Dios se revela en la historia del pueblo que creyó y esperó en él, esto nos lleva a repensar la Palabra desde nuestra propia historia. Pero se trata de una historia real, atravesada por conflictos y enfrentamientos, no entramos consciente y eficazmente en ella sino por nuestra inserción en las luchas populares por la liberación; nuestra lectura de la Biblia será pues una **lectura militante.** Las grandes cuestiones a la Palabra del Señor vienen de la práctica cristiana. Es necesario reivindicar esta lectura creyente y militante de la Palabra del Señor. Lectura hecha desde "los condenados de la tierra", porque de ellos es el "reino de los cielos". Ellos son los destinatarios del Evangelio, pero lo serán en la medida en que sean también sus portadores.

I. DIOS SE REVELA EN LA HISTORIA

1. FE E HISTORIA

La fe del pueblo judío no parte de consideraciones teóricas sobre la existencia de un ser supremo creador y ordenador del mundo. Este tipo de reflexión se halla presente, es cierto, pero es tardío y secundario. La fe veterotestamentaria no nace tampoco de la afirmación de un acontecimiento mítico prehistórico o más exactamente ahistórico. El paraíso terrenal de que nos habla el Génesis, composición tardía también, corre el peligro de ser comprendido así.

Reflexiones más o menos filosóficas, relatos míticos deben ser leídos desde lo que constituye el nervio de la fe de Israel: el hecho histórico.

a) La Biblia **narra una historia.** Con ella comienza, al decir de algunos historiadores, la historiografía en la humanidad. Conocer la historia y creer en el Dios que se revela en ella: eso es la fe bíblica. Dios se hace conocer a través de sus obras. Desde el inicio, pues, las obras son importantes para la fe según la Biblia. "Yahvé es un Dios vivo", esta expresión se encontrará repetidas veces en la Biblia (cf. por ejem. Jueces 8, 19; 1 Reyes 17, 1; I Samuel 17,26-36), es un Dios que actúa. El Dios de Israel es un Dios que habla, la Biblia se burla de aquellos dioses que ni oyen ni hablan (cf. Salmo 115). Pero la palabra de Yahvé es eficaz: "Como descienden la lluvia y la nieve de los cielos y no vuelven allá, sino que empapan la tierra, la fecundan y la hacen germinar, para que dé simiente al sembrador y pan para comer, así será mi palabra, la que salga de mi boca, que no tornará a mí de vacío, sin que haya realizado lo que me plugo

y haya cumplido aquello a que la envié" (Isaías 55, 10). La palabra de Yahvé es "dabar": palabra y acontecimiento al mismo tiempo.

b) Cuando Israel profesa su fe en Dios se refiere a un hecho histórico. Eso es lo que expresan los llamados **"credos históricos"**. Citemos dos de ellos:

"Cuando el día de mañana te pregunte tu hijo: "¿qué son estos dictámenes, estos preceptos y estas normas que Yahvé nuestro Dios nos ha prescrito?", dirás a tu hijo: "Eramos esclavos del Faraón en Egipto, Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte. Yahvé realizó a nuestros propios ojos señales y prodigios grandes y terribles en Egipto, contra el Faraón y toda su casa. Y a nosotros nos sacó de allí para conducirnos y entregarnos la tierra que había prometido bajo juramento a nuestros padres. Y Yahvé nos ordenó que pusiéramos en práctica todos estos preceptos, temiendo a Yahvé nuestro Dios, para que fuéramos felices siempre y nos permitiera vivir como al presente. Tal será nuestra justicia: guardar y poner cabalmente en práctica todos estos mandamientos ante Yahvé nuestro Dios, como él nos ha prescrito" (Deuteronomio 6, 20 - 25). Yahvé libera al pueblo judío de la esclavitud y opresión sacándolo de Egipto y lo hará a través de señales que hacen ver su acción. Pero el rompimiento con esa situación de explotación no será real sino gracias al cumplimiento de la promesa: el pueblo se establecerá en una tierra que "mana leche y miel". La tierra prometida. Y a su vez promesa de otros cumplimientos. Este gesto liberador de Yahvé es el fundamento del comportamiento del pueblo judío. La "justicia" del pueblo consistirá en poner en práctica los mandatos de Yahvé.

"Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y fue a refugiarse ahí siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, poderosa y numerosa. Los

egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Clamamos entonces a Yahvé Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz, vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra que mana leche y miel" (Deuteronomio 26, 5b - 9). Encontramos básicamente las mismas ideas. La referencia a Jacob (el arameo errante) expresa los orígenes históricos del pueblo, y la modestia de sus comienzos. Una vez más todo está centrado en la liberación de la opresión sufrida en Egipto. En ella se revela el Dios de la fe bíblica.

El mismo "credo" se encontrará, aunque más brevemente, en otros libros de la Biblia (cf. por ejemplo Amós 2, 10; 3,2). El resumen de todos ellos es "Yahvé nos sacó de Egipto". Este es el Dios de Israel: el Dios que libera. Es de notar el contexto cultural de estos "credos históricos". Se trata de una profesión de fe encuadrada en una celebración del gesto liberador de Yahvé. El tema de la Alianza no aparece todavía en el enunciado de estos "credos históricos", sólo encontramos en ellos el hecho histórico fundacional: la liberación de Egipto. La Alianza hunde sus raíces en él; la fe de Israel reposa en ambos hechos.

c) La historia de la que arranca la fe bíblica es una **historia abierta al futuro.** La liberación de Egipto es un hecho que será releído constantemente, iluminando otras intervenciones históricas de Yahvé (cf. por ejemplo los Salmos 105 y 106). La tierra a la que el pueblo es conducido cumple una promesa hecha a sus ancestros, pero al mismo tiempo la posesión de esa tierra es promesa que abre la historia a otros cumplimientos. La fe se transmite no recor-

dando un hecho pasado, sino releyéndolo a la luz del presente y de nuevas promesas de Yahvé. "Yo soy el que seré" (Exodo 3, 14), el Dios de la fe bíblica la lanza hacia el futuro. Conocer a Yahvé es una postura escatológica. Dios es amor, lo es ya en el presente y lo será plenamente al final de los tiempos. La esperanza es un elemento esencial de la fe según la Biblia.

2. LIBERACION EN VISTA AL ESTABLECIMIENTO DE LA JUSTICIA Y EL DERECHO.

No es suficiente decir que Dios se revela en la historia y que por consiguiente la fe de Israel tiene una osatura histórica. Es necesario tener presente que el Dios de la Biblia no es sólo un Dios que gobierna la historia, sino que la orienta en el sentido del establecimiento de la justicia y el derecho. Es más que un Dios providente, es un Dios que toma partido por el pobre y que lo libera de la esclavitud y de la opresión.

a) Ese es el sentido de las intervenciones de Yahvé en la historia, su acción no tiende a demostrar su poder sino a **liberar y hacer reinar la justicia.** "Padre de los huérfanos y tutor de las viudas, es Dios en su santa morada; Dios da a los desvalidos el cobijo de una casa, abre a los cautivos la puerta de la dicha, mientras que los rebeldes moran en un suelo de fuego" (Salmo 68, 6 - 7). Ese es Yahvé, su fuerza está al servicio de la justicia, su poder se expresa en la defensa del derecho del pobre (cf. Salmo 146, 7 - 9). En la liberación del pobre se da la verdadera "teofanía", la revelación de Dios.

b) **Conocer a Dios es hacer justicia:** "Ay del que edifica su casa sin justicia y sus pisos sin derecho. De su prójimo se sirve de balde y su trabajo no le paga. El que dice: "Voy a edificarme una casa espaciosa y pisos ventilados", y le abre sus correspondientes ventanas; pone paneles de cedro y los pinta de rojo. ¿Eres acaso rey por tu pasión por el cedro? ¿Tu padre no comía y bebía? También hizo justicia y equidad, y le fue bien. Juzgó la causa del humillado y del pobre, e iba bien. ¿No es esto conocerme?" (Jer. 22, 13 - 16). El conocimiento de Dios es el amor de Dios, en el lenguaje bíblico conocer no es algo puramente intelectual, conocer significa amar. El pecado es ausencia de conocimiento de Yahvé. Y por eso será juzgado el pueblo: "Escuchad la palabra de Yahvé, hijos de Israel, que tiene pleito Yahvé con los habitantes de esta tierra" (Os. 4, 1). Ahora bien, conocer a Dios como liberador **es** liberar y hacer justicia. Para la Biblia la raíz del comportamiento que puede ser llamado justo está en el hecho histórico que resume su fe: Dios nos sacó de Egipto. "No torcerás el derecho del forastero ni del huérfano, ni tomarás en prenda el vestido de la viuda. Acuérdate de que fuiste esclavo en el país de Egipto y de que Yahvé tu Dios te rescató de allí. Por esto te mando hacer eso" (Deut. 24, 17-28). Comportarse con el pobre como Yahvé lo hizo con su pueblo, eso es ser justo. "Quien desprecia a su prójimo comete pecado: dichoso el que tiene piedad de los pobres" (Proverbios 14, 21; cf. también Exodo 22, 20 - 23).

c) En efecto, **en la relación con el pobre se expresa la relación con Dios.** En el libro de los Proverbios se dirá lapidariamente: :"Quien se burla de un pobre, ultraja a su Hacedor" (Prov. 17, 5). Dios se revela en la historia pero la historia es conflictual; Amós lo advertirá con ferocidad: "Escuchad estas palabras, vacas de Basán, que están en las montañas

de Samaria, que oprimen a los débiles, que aplastan a los pobres, que dicen a sus maridos: "¡Traigan y bebamos!". Jura el Señor Yahvé por su santidad que vienen días sobre ustedes en que él las izará con ganchos, y a sus descendientes con anzuelos. Por brechas saldrán entonces cada una a derecho y serán arrojadas al Hermón, oráculo de Yahvé" (Amós 4, 1-3). Y es que la relación Dios - pobre es el corazón de la fe bíblica. En ella se hallan irremediablemente enlazadas las dos dimensiones permanentes de la fe: la contemplación y la historia, la mística y la política. Jeremías lo recordará con fuerza: "Palabra que llegó de parte de Yahvé a Jeremías: Párate en la puerta de la casa de Yahvé y proclamarás allí esta palabra. Dirás: Oigan la palabra de Yahvé, todo Judá, los que entran por estas puertas a postrarse ante Yahvé. Así dice Yahvé Sebaot, el Dios de Israel: mejoren de conducta y de obras, y yo me quedaré con ustedes en este lugar. No se fíen en palabras engañosas diciendo: "Templo de Yahvé, Templo de Yahvé, Templo de Yahvé es éste"! Porque si mejoran realmente su conducta y obras, si realmente hacen justicia mutua y no oprimen al forastero, al huérfano y a la viuda, y no vierten sangre inocente en este lugar y no andan en pos de otros dioses para su daño, entonces yo me quedaré con ustedes en este lugar, en la tierra que di a sus padres, desde siempre hasta siempre" (Jer. 7,1 - 7).

d) Pecar, no amar, no conocer a Yahvé, es crear relaciones de injusticia, es optar por la opresión y contra la liberación. Peor aún, si fingen creer en Yahvé y proclaman que está en medio de ellos, lo que cuenta es su **práctica hacia el pobre:** "Escuchen, pues, esto, jefes de la casa de Jacob y notables de la casa de Israel, que abominan el juicio y tuercen toda rectitud, que edifican a Sión con sangre, y a Jerusalén con maldad. Sus jefes juzgan por so-

borno, sus sacerdotes enseñan por salario, sus profetas vaticinan por dinero y se apoyan en Yahvé diciendo: "¿no está Yahvé en medio de nosotros? ¡No vendrá sobre nosotros ningún mal!". Por eso, por culpa de ustedes Sión será un campo que se ara, Jerusalén se hará un montón de ruinas, y el monte de la Casa un otero salvaje" (Miqueas 3, 9-12). Tomar una opción contraria al Dios que liberó a Israel de Egipto para establecer la justicia y el derecho, eso es faltar al conocimiento de Dios. Y esto se mide en el terreno de la práctica.

3. ALIANZA Y FIDELIDAD

a) "Yo seré su Dios y ustedes serán mi pueblo" es la fórmula que resume la Alianza que Yahvé establece con su pueblo. Se trata de una **doble pertenencia** que liga a Dios con el pueblo judío. Esa posesión mutua encuentra su garantía en el amor de Yahvé expresado en el gesto que liberó al pueblo de la servidumbre en Egipto; a cambio Yahvé exige que el pueblo sea testigo de él en la historia (cf. Ez. cap. 36). El éxodo permite comprender la perspectiva en que se sitúa la alianza y a su vez ésta da sentido pleno a la liberación de Egipto. La liberación conduce a la comunión. En este proceso se construye "el pueblo de Dios".

b) Ser justo es ser fiel a la alianza. **Fidelidad es justicia y es santidad.** La justicia en la Biblia es una noción que une la relación al pobre y la relación a Dios. Sólo así es sinónimo de santidad. Ser fiel a la alianza es practicar la justicia implicada en la acción del Dios que libera al oprimido. Esta práctica de la justicia como expresión de la fidelidad se halla en

la promesa, anterior a la alianza hecha a Abraham: "Yahvé se había dicho: "¿voy a encubrir a Abraham lo que voy a hacer, siendo así que Abraham ha de convertirse en una nación grande y poderosa y que en ella van a ser benditas todas las naciones de la tierra? Pues me he fijado en él para que él mande a sus hijos y a su casa después de él que guarden el camino de Yahvé, practicando la justicia y el derecho, a fin de que Yahvé haga venir sobre Abraham lo que le tiene prometido" (Génesis 18, 17 - 19). Ser fiel es establecer la justicia y el derecho, en ello consiste la verdadera santidad, eso es lo que reclaman los profetas cuando exigen fidelidad a la alianza, concreción histórica de la promesa hecha a Abraham.

4. LA FE EN SITUACION DE EXILIO

a) La cautividad en Babilonia provoca una profunda **crisis de fe** en el pueblo judío. Hallarse nuevamente en servidumbre lleva a preguntarse por el Dios que los liberó de Egipto. Y hoy la opresión es peor, el país ha sido devastado, el templo destruido, la conciencia nacional de ser un pueblo libre ha sido humillada. ¿Cómo puede Yahvé permitir esa situación? ¿Es o no un Dios liberador? ¿Por qué permite esta recaída en la esclavitud? Israel se reconoce pecador y merecedor de castigo, pero eso no basta. Dolorosamente el salmista se interroga "¿Cómo cantar a Dios en tierra extraña?" (salmo 137,4), ¿cómo celebrar al Dios que libera, en situación de opresión? La lacerante pregunta va al fondo mismo de la crisis de fe del pueblo de Israel. El gran teólogo del exilio, el segundo Isaías, reflejará esta situación. La experiencia y la reflexión de los exilados les permitirá dar un paso adelante, comprenden que, como lo dice un gran hombre y político contemporáneo: "No

hay salida sino hacia adelante". Así, el exilio, lejos de provocar en el pueblo un repliegue sobre sí mismo, le hará dar un salto cualitativo.

b) Y lo hace siguiendo dos pistas:

La primera será la toma de **conciencia del universalismo;** a partir del exilio Israel comprende que su Dios no es sólo su Dios, sino que es el Dios de todos los pueblos de la tierra. En el corazón de la crisis de fe se opera una especie de desposesión. El pueblo judío comienza a renunciar a la "propiedad privada" de Dios. Dios es el liberador de todos los pueblos (cf. Isaías 41, 1 - 7; 43, 10; 44,8). En los profetas preexílicos hay ya un esbozo de este universalismo al hablar de otros éxodos: "¿No son ustedes para mí como hijos de kusitas, oh hijos de Israel? —oráculo de Yahvé— ¿No hice yo subir a Israel del país de Egipto, como a los filisteos de Kaftor y a los arameos de Quir?" (Amós 9,7). Pero esta universalidad de Dios se acompaña de dos consideraciones importantes. Ese Dios liberador es tan poderoso que debe ser también el creador de todas las cosas; nace así el tema de la creación como primer gesto salvífico de Dios. De otro lado Yahvé surgirá como liberador de la totalidad de la existencia humana. Israel empieza a descubrir que la vida no termina, que la resurrección vence a la muerte.

La segunda pista que permite salir de la crisis de fe en situación de exilio es la percepción de la **Nueva Alianza.** Es un nuevo punto de partida. A partir del exilio el pueblo judío se pone nuevamente en marcha. Jeremías y Ezequiel lo dirán en textos fundamentales: "He aquí que días vienen —oráculo de Yahvé— en que yo pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) una nueva alianza; no como la

alianza que pacté con sus padres, cuando los tomé de la mano para sacarlos de Egipto; que ellos rompieron mi alianza y yo hice escarmiento en ellos —oráculo de Yahvé—: pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Ya no tendrán que adoctrinar más el uno a su prójimo y el otro a su hermano, diciendo: "conozcan a Yahvé", pues todos ellos me conocerán del más chico al más grande —oráculo de Yahvé— cuando perdone su culpa, y de su pecado no vuelva a acordarme" (Jer. 31, 31 - 34). "Yo santificaré mi gran nombre profanado entre las naciones, profanado allí por ustedes. Y las naciones sabrán que yo soy Yahvé —oráculo del Señor Yahvé— cuando yo por medio de ustedes, manifieste mi santidad a la vista de ellos. Los tomaré a ustedes de entre las naciones, los recogeré de todos los países y los llevaré a su suelo. Los rociaré con agua pura y quedarán purificados; de todas sus manchas y de todos sus ídolos los purificaré. Y les daré un corazón nuevo, infundiré en ustedes un espíritu nuevo, quitaré de su carne el corazón de piedra y les daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en ustedes y haré que se conduzcan según mis preceptos y observen y practiquen mis normas. Habitarán la tierra que yo les di a sus padres. Ustedes serán mi pueblo y yo seré su Dios" (Ez. 36, 23 - 28). La fidelidad permanente de Yahvé exige una nueva fidelidad . La Nueva Alianza será inscrita en el corazón de cada uno; la ley será simultáneamente interior y universal, y no exterior y particular.

5. MEMORIA Y LIBERTAD

a) Si la fe bíblica es histórica, la memoria es importante. Se trata de la evocación de hechos históricos pasados para traer a la memoria la acción li-

beradora de Yahvé en el presente. Lo dice con fuerza un bello texto del Deuteronomio: "No con nuestros padres concluyó Yahvé esta alianza, sino con nosotros, con nosotros que estamos hoy aquí, todos vivos" (Deut. 5, 3). La alianza ha sido hecha hoy, no es un hecho fijado en el pasado.

b) Pero la fe bíblica además de memoria es libertad, **abertura al futuro.** La evocación de la gesta libertadora de Yahvé no es nostalgia de tiempos idos. Todo gran amor recuerda el momento inicial, en los momentos fuertes como fuente de alegría, en los momentos difíciles como reafirmación de una esperanza. En ambos casos la mirada está puesta hacia adelante. Y el futuro es tarea. La memoria aparece así como condición de una libertad creadora. Lo que decíamos del exilio es un vigoroso ejemplo de memoria de la salida de Egipto y de abertura hacia nuevos caminos de liberación.

c) La fe de Israel se mueve en esa dialéctica de memoria y libertad. Eso es lo que se celebra en el **culto.** Ya hemos señalado que el culto es el contexto de los "credos históricos". Esa evocación hace presente el pasado en función del futuro. Israel celebra no para aplacar las iras divinas sino para dar gracias por la liberación y la alianza, y para reconocer nuevas intervenciones de Dios en su historia. Su fidelidad, hacer justicia al pobre, es la condición de un culto auténtico según los profetas.

II. JESUCRISTO: VERDAD DEL PADRE

En este cuadro se sitúa la revelación en Jesucristo. En continuidad con la revelación de Dios en la historia, pero también como un comienzo absoluto.

Jesucristo es la manifestación plena del Dios amor, del Padre. Es el cumplimiento y el relanzamiento de la Promesa de amor, es Aquel que da testimonio de que Dios es verdadero. Es la verdad del Padre. La clave de la Escritura.

1. JESUS ES CRISTO

a) Ser cristiano no es en primer lugar creer en un mensaje, sino en una persona. Tener fe es creer que un hombre de esta historia, el judío **Jesús,** nacido de María, que anunció el amor del Padre, el Evangelio a los pobres, la liberación a los cautivos, que enfrentó a los grandes de su pueblo y de la potencia ocupante, que fue muerto por subversivo, **es** el **Cristo,** el Mesías, el Ungido, el Hijo. "Estas lo han sido para que creáis que Jesús es Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre" (Juan 20,31) (cf. también Romanos 10,9). El Evangelio es Buena Nueva porque viene de Jesús-Cristo: "Comienzo del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios" (Marcos 1,1).

b) El Dios en el que creemos es el **Padre de Jesús.** Y a Jesús lo conocemos como una persona de nuestra historia, en El reconocemos al Hijo. En Jesús, Dios no sólo se revela en la historia, sino que se hace historia, pone su tienda en medio de ella. Por- que Jesucristo lo anunció el Evangelio es la Buena Nueva. El mensaje no debe ocultarnos que nuestra fe va más allá de él: hacia Cristo mismo. Jesucristo vino al mundo, es un hecho histórico, pero lejos de cerrar la historia este hecho la abre a caminos insospechados. Cristo es también el que vendrá, está en el futuro de nuestra historia. Eso es lo que llamamos la PARUSIA. Más allá de lo maravilloso y milagroso, lo que la Parusía significa es esta aber-

tura de la historia a Cristo en el hoy de la humanidad y de la comunidad cristiana.

2. CRISTO LIBERADOR

a) El núcleo del mensaje bíblico está, lo habíamos recordado, en la relación Dios-pobre. Jesucristo es precisamente **Dios hecho pobre** porque esa fue la vida humana que asumió y a partir de la cual lo reconocemos como Hijo del Padre. Fue pobre porque nació en un medio social de pobreza, porque escogió vivir con los pobres, porque dirigió su evangelio preferentemente a los pobres, porque lanzó invectivas contra los ricos que oprimían y despreciaban a los pobres, porque ante el Padre fue un pobre espiritual.

b) Cristo vino a anunciarnos el Reino de Dios. Mateo y Marcos así lo dicen al inicio de sus evangelios. El Reino significa globalidad, nada escapa a él. Reino de Dios quiere decir que Dios reina, es decir que reinará su amor, su paternidad, la fraternidad entre todos los seres humanos. Este es el misterio escondido hasta este momento y revelado ahora (Romanos 16, 25). Lucas nos precisa que el Reino es un **reino de justicia:** "Vino a Nazaret donde se había criado y, según su costumbre, entró en la sinagoga el día sábado, y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron el libro del profeta Isaías, y desenrollando el volumen, halló el pasaje donde estaba escrito: El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor. Enrollando el volumen lo devolvió al mi-

nistro, y se sentó. En la sinagoga todos los ojos estaban fijos en él. Comenzó pues a decirles: Esta Escritura que acaban de oir, se ha cumplido hoy"(Lucas 4, 16-21). Se trata de un reino de justicia y de liberación que deberá establecerse y hacerse desde el pobre, el oprimido, el marginado de la historia.

c) Este anuncio del Reino, esta lucha por la justicia lleva a **Jesús a la muerte.** Por su vida y su muerte sabemos que la única justicia posible es la definitiva. La que va a la raíz misma de toda injusticia: la ruptura del amor, el pecado. La que ataca todas las consecuencias y expresiones de este rompimiento de amistad. Justicia definitiva que construye desde ahora, desde nuestra historia conflictual un Reino en el que el amor de Dios estará presente y la explotación abolida. "Pues he aquí que yo creo cielos nuevos y tierra nueva, y no serán mentados los primeros ni vendrán a la memoria; antes habrá gozo y regocijo por siempre jamás por lo que voy a crear. Pues he aquí que yo voy a crear a Jerusalén "Regocijo", y a su pueblo "Alegría"; me regocijaré por Jerusalén y me alegraré por mi pueblo, sin que se oiga allí jamás lloro ni quejido. No habrá allí jamás niño que viva pocos días, o viejo que no llene sus días, pues morir joven será morir a los cien años, y el que no alcance los cien años será porque está maldito. Edificarán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán su fruto. No edificarán para que otros habiten, no plantarán para que otro coma, pues cuanto vive un árbol vivirá mi pueblo, y mis elegidos disfrutarán del trabajo de sus manos" (Isaías 65, 17-22).

3. NUEVA ALIANZA

a) **Jesucristo mismo es la Nueva Alianza.** En El, Dios se hace Padre de todas las gentes y todos los hombres se reconocen hijos y hermanos. "Todas

las promesas de Dios tienen, en efecto, su sí en El" (2 Corintios 1,20), nos dice Pablo. Y en el mismo orden de ideas el libro de la Revelación nos dirá que Cristo es "el Amén a la gloria de Dios" (Apocalipsis 7, 12). Jesucristo aparece así como el principio de interpretación de la Escritura. En Jesucristo encontramos a Dios, en la palabra humana leemos la palabra de Dios, en los acontecimientos históricos reconocemos el cumplimiento de la Promesa. Este es el círculo hermenéutico fundamental. Del hombre a Dios y de Dios al hombre, de la historia a la fe y de la fe a la historia, del amor fraternal al amor del Padre y del amor del Padre al amor de los hermanos, de la justicia humana a la santidad de Dios, y de la santidad de Dios a la justicia humana, del pobre a Dios y de Dios al pobre.

b) En Jesucristo se realiza una nueva creación: "así que, en adelante, ya no conocemos a nadie según la carne. Y si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así. Por tanto, el que está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo" (II Corintios 5, 16-17). Es un nuevo comienzo en el que la norma será el mandamiento siempre nuevo "ámense como yo los he amado" (Juan 15,12). Eso es lo que hará de los creyentes de la Nueva Alianza "amigos" y no "siervos". La **universalidad de la Nueva Alianza** pasa por la muerte y es sellada por la Resurrección. La muerte de Jesús es la consecuencia de su lucha por la justicia, de su anuncio del Reino, de su identificación con los pobres. Su muerte, como el exilio "para los judíos", será la ocasión de un gran descubrimiento, de una crisis de fe para sus discípulos; es la caída de muchas esperanzas alimentadas en vida de Jesús. Pero es también la ocasión para hacer saltar los límites dentro de los cuales ellos entendían la persona y la misión de Jesús. La resurrección lo arranca en cierto modo, a una fecha y a un espacio, hace comprender la uni-

versalidad de la filiación y la fraternidad anunciadas. Los discípulos leerán los gestos y las palabras de Jesús bajo la luz pascual y entonces los ojos se les abrirán como a los discípulos de Emaús. No hay otro camino para encontrar al Padre en Jesucristo. "Sepultado con él en el bautismo, con él también habéis resucitado por la fe en la acción de Dios, que le resucitó de entre los muertos" (Colosenses 2,12).

4. LA CENA DEL SEÑOR

La celebración eucarística se coloca en la dialéctica memoria y libertad. Es memorial de la muerte y resurrección de Jesucristo, memorial que se inscribe en la cena pascual que celebraba la gesta liberadora de Yahvé sacando al pueblo judío de Egipto. La Eucaristía es acción de gracias por estos hechos históricos en los que se revela el amor de Dios. Pero es también asumir hoy, creativa y libremente el sentido que Jesús quiso darle a su vida. No es fijación al pasado, recuerdo triste y nostálgico; es abertura confiada y plena de alegría al futuro. Eso es recibir el Espíritu de Cristo, "allí donde está el Espíritu, está la libertad" (2 Corintios 3,17). Celebrar la Cena del Señor supone una comunión, una solidaridad con el pobre en la historia. Solidaridad con el pobre sin la cual no es posible comprender la muerte y la resurrección del Servidor de Yahvé.

III. LOS POBRES EVANGELIZAN

Creer en el Dios que se revela en la historia y que pone su tienda en medio de ella significa vivir en esa tienda, es decir, en Jesucristo y anunciar desde allí el amor liberador del Padre.

1. GESTO Y PALABRA

a) Al Dios que libera en la historia, a Cristo pobre sólo se le puede anunciar con obras, con gestos, en la práctica de la solidaridad con los pobres. Esa era la exigencia fundamental de la Alianza. El hecho de Jesucristo hace aún más imperiosa esta demanda. La "verdad se hace", nos dice el Evangelio (Cfr. Juan 3,21). La fe sin obras es fe muerta, nos dice Santiago en un texto que vale la pena citar íntegramente: "¿De qué sirve, hermanos míos, que alguien diga: tengo fe, si no tiene obras? ¿Acaso podrá salvarlo la fe? Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento diario, y alguno de ustedes les dice: vayan en paz, caliéntense y hártense, pero no les dan lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? Así también la fe, si no tiene obras, está realmente muerta". Sin "lo necesario para el cuerpo" la pretendida acogida no es sino una actitud hueca. La fe se prueba por las obras: "¿Tú tienes fe?, pues yo tengo obras. Prueba tu fe sin obras y yo te probaré por las obras mi fe". La fe en Dios no consiste en afirmar su existencia sino en actuar como El. "¿Tú crees que hay un solo Dios? Haces bien. También los demonios lo creen y tiemblan. ¿Quieres saber, tú insensato, que la fe sin obras es estéril? Abraham nuestro padre ¿no alcanzó la justificación por las obras cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar? ¿Ves cómo la fe cooperaba con sus obras, y, por las obras, la fe alcanzó su perfección? Y dio pleno cumplimiento a la Escritura que dice: "creyó Abraham en Dios y le fue reputado como justicia" y fue amigo de Dios". En las obras se expresa la justicia, la fidelidad a Dios, esa es la práctica de la santidad. "Ya veis cómo el hombre es justificado por las obras y no por la fe solamente. Del mismo modo Rahab, la ramera, ¿no quedó justificada por las obras dando hospedaje a los mensajeros y haciéndoles marchar por otro camino? Porque así como el cuerpo sin es-

píritu está muerto, así también la fe sin obras está muerta" (Santiago 2, 14-26).

La práctica es el lugar de la verificación de nuestra fe en el Dios que libera estableciendo la justicia y el derecho en favor del pobre, de nuestra fe en Cristo que dio su vida por anunciar el Reino de Dios luchando por la justicia. La vida pascual es la vida de la práctica. "Sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos" (I Juan 3, 14). No hay vida de fe sin lo que la escritura llama el "testimonio", y éste se da en las obras. Creer es practicar.

b) Sólo desde el nivel de la práctica, desde el gesto se comprende el anuncio por la **palabra.** En el gesto nuestra fe se hace verdad, no sólo para los demás, también para nosotros mismos. Actuando como cristianos nos hacemos cristianos. Dar cuenta de esto, proclamarlo, es situarse al nivel de la palabra. Sin el gesto el anuncio de la palabra es algo vacío, sin sustento. El gesto es consistente en él mismo, pero la palabra lo expresa, lo completa; sin la palabra el gesto es susceptible de interpretaciones variadas. Es más, decir lo que se vive y se hace lleva a vivirlo y a hacerlo más consciente y hondamente.

Pero la relación gesto - palabra es, sin embargo, asimétrica: lo que cuenta fundamentalmente es el gesto. Además esta distinción no debe ser endurecida, ella sirve solamente para decir mejor la complejidad de una realidad. En efecto, Jesucristo, corazón del mensaje evangélico es el Verbo hecho carne, la Palabra hecha gesto. Unicamente desde esa unidad profunda tienen sentido las distinciones que podemos hacer en la tarea de anunciar la liberación en Jesucristo.

2. DESDE EL POBRE

a) La evangelización **anuncia la liberación** de Cristo. Liberación total que va a la raíz de toda injusticia y explotación: la ruptura de amistad, de amor. Pero no se trata de una liberación susceptible de una interpretación "espiritualista", todavía tan tenaz en ciertos ambientes cristianos. El amor y el pecado (es decir, la negación del amor) son realidades históricas, se viven en condiciones concretas. Es por ello que la Biblia habla de liberación y justicia como opuestas a la esclavitud y a la humillación del pobre. El don de la filiación se vive en la historia. Haciendo hermanos y hermanas a los demás acogemos ese don no de palabra sino de obra. Eso es vivir el amor del Padre y dar testimonio de El. El anuncio de un Dios que ama por igual a todos los hombres debe tomar cuerpo en la historia, debe hacerse historia. Proclamar este amor liberador en una sociedad marcada por la injusticia y la explotación de una clase social por otra clase social, convertirá ese "hacerse historia" en algo interpelante y conflictual. Hacemos verdad a Dios en el corazón de una sociedad en la que las clases sociales se hallan enfrentadas, tomando partido por el pobre, por las clases populares, por las razas despreciadas, las culturas marginadas. Desde allí intentamos vivir y anunciar el Evangelio. Su proclamación a los explotados, obreros y campesinos de nuestro país les hará percibir que su situación es contraria a la voluntad del Dios que se hace conocer en acontecimientos liberadores, y esto les ayudará a tomar conciencia de la profunda injusticia de su situación.

b) No se puede olvidar, en efecto, que la Biblia ha sido leída y comunicada desde los sectores y clases dominantes (es lo que sucede con una buena parte

de la exégesis considerada científica). Se ha hecho jugar entonces a "lo cristiano" un papel dentro de la ideología imperante que cohesiona y afirma una sociedad dividida en clases. Las clases populares no llegarán a una auténtica conciencia política sino en la participación directa en las luchas populares por la liberación; pero en la globalidad y complejidad del proceso social que debe quebrar un sistema opresor y conducir a una sociedad sin clases, la lucha ideológica tiene un lugar importante. Es por ello que la comunicación del mensaje releído desde el pobre y oprimido, y desde la militancia con sus luchas tendrá una función desenmascaradora de todo intento de hacer jugar el Evangelio para justificar una situación contraria a la "justicia y el derecho", como dice la Biblia.

c) Esto es lo que entendemos por una Evangelización liberadora. Sólo desde el pobre comprendemos la radicalidad de la liberación de Cristo. Como decía José María Arguedas: "el Dios de los señores no es igual", no es de los pobres, no es el de la Biblia. El Dios bíblico es el que anuncia la Buena Nueva a los pobres, lo que tiene implicancias muy concretas: "El espíritu del Señor Yahvé está sobre mí, por cuanto me ha ungido Yahvé. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; a pregonar año de gracia de Yahvé, día de venganza de nuestro Dios" (Isaías 61, 1 - 2). Es el Dios que ha tomado partido por el pobre y que considera al rico como un blasfemador porque habla de Dios para oprimir mejor al pobre: "Escuchen, hermanos míos queridos: ¿Acaso no ha escogido Dios a los pobres del mundo para hacerlos ricos en la fe y herederos del Reino que prometió a los que le aman? ¡En cambio ustedes han menospreciado al pobre! ¿No son acaso los ricos los que les oprimen y les arrastran a los tribunales? ¿No

son ellos los que blasfeman el hermoso nombre que ha sido invocado sobre ustedes?" (Santiago 2, 5 - 7).

3. FE EN DIOS

a) El Dios que se revela en la historia es un **Dios irreductible** a nuestra manera de comprenderlo, a nuestra teología e incluso irreductible a nuestra propia fe. No es posible apropiarse de ese Dios que se hace presente en los acontecimientos, de ese Dios que se hace historia. Dios es un amor que nos supera siempre, que nos envuelve. "Pues en El vivimos, nos movemos y existimos, como han dicho algunos de ustedes: "Porque somos también de su linaje" (Hechos 17, 28). El es el totalmente Otro, el Santo: "Yo soy Dios y no un hombre, para tí yo soy Santo" (Oseas 11, 9; cf. también Isaías 6,3).

b) Dios se manifiesta en la tormenta como un Dios poderoso (Exodo 19, 18), o se hace oir discretamente en la brisa (I Reyes 19, 12), pero en última instancia es un Dios que habita en el hombre de corazón contrito (Isaías 57, 15), y en el seno de su pueblo. Desde allí exige una actitud de confianza en El, de acogida a su Palabra, a su Hijo, a los que le reciben les da el poder de ser "hijos de Dios" (Juan, 1, 12). La fe es una actitud de entrega, **de confianza en otro,** supone una alteridad, una salida de sí mismo, un proyecto colectivo. Supone una actitud contemplativa, de éx-tasis (de salida de uno mismo); sin dimensión contemplativa no hay vida cristiana. La fe implica ruptura, eso le fue exigido a aquel que Pablo llama el padre de la fe: "Yahvé dijo a Abraham: Vete de tu tierra y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré" (Génesis 12,1). Es entrar

en un mundo nuevo, en cierto modo imprevisible, es caminar no conociendo de antemano el itinerario que seguiremos (Juan 21, 18).

c) Se trata de Fe en el amor. En el Padre que nos amó primero y gratuitamente y que llena de amor y de gratuidad nuestra vida. El amor está en la fuente misma de nuestra existencia y por ello sólo nos realizamos amando, es una cuestión "de fábrica"... Más que **creer en** Dios se trata de **creer que** Dios nos ama. Creer que Dios nos ama estableciendo la justicia y el derecho en esta historia conflictual que es la nuestra. Creer es amar a Dios, ser solidario con los pobres y explotados de este mundo desde el corazón de los enfrentamientos sociales, de las luchas populares por la liberación. Creer es anunciar, como Cristo, el Reino desde la lucha por la justicia que lo llevó a la muerte. Evangelizar es comunicar esta fe en un Dios irreductible, que exige una actitud de confianza y que reconocemos en sus obras liberadoras, en su Hijo hecho historia humana.

4. SUBVERSION DE LA HISTORIA

a) La historia concreta de los hombres es el lugar de nuestro encuentro con el Padre de Jesucristo. Y en Jesucristo anunciamos el amor del Padre a todos los hombres. Hemos recordado que esa historia es conflictual, pero no basta decir eso. Es necesario insistir en que la historia (donde Dios se revela y lo anunciamos) debe ser **releída desde el pobre,** desde "los condenados de la tierra". La historia de la humanidad ha sido escrita, como ha dicho alguien, "con mano blanca", desde los sectores dominantes. Un ejemplo claro de esto es la historia de nuestro continente y de nuestro país. Otra es la perspectiva de

los "vencidos" de la historia; a éstos se les ha querido borrar su propia memoria, la memoria de sus luchas. Esto es arrebatarles una fuente de energía, de voluntad histórica, de rebeldía.

b) El cristianismo tal como ha sido vivido históricamente ha estado, está estrechamente ligado a una cultura: la occidental; a una raza: la blanca; a una clase: la dominante. Su historia ha sido escrita también por una mano blanca, occidental y burguesa. Debemos recuperar la memoria de los **Cristos azotados de América,** como llamaba Bartolomé de las Casas a los indios del continente americano. Esta memoria que vive en expresiones culturales, religiosas, en su resistencia a aceptar imposiciones de un aparato eclesiástico. Memoria de un Cristo presente en cada hambriento, sediento, preso, humillado, en las razas despreciadas, en las clases explotadas (cf. Mateo 25, 31 - 45). Memoria de Cristo que "nos liberó para hacernos libres" (Gálatas 5,1).

c) Pero, releer la historia quiere decir **rehacer la historia.** Hacerla desde abajo; será por esto una historia sub-versiva. Hay que "vertir" la historia no desde arriba, sino desde abajo. Lo grave no es ser un "sub-versivo", luchar contra el sistema capitalista, sino como hasta hoy un "super-versivo", un apoyo a la dominación imperante. Esta historia subversiva es el lugar de una nueva experiencia de fe, de una nueva espiritualidad. Y de un nuevo anuncio del Evangelio.

5. UNA IGLESIA POPULAR

a) El Evangelio leído desde el pobre, desde las clases explotadas, desde la militancia en sus luchas

por la liberación convoca a una **Iglesia popular.** Una Iglesia que nace del pueblo, de un pueblo que arranca el Evangelio de las manos de los grandes de este mundo, que impide su utilización como un elemento justificador de una situación contraria a la voluntad del Dios liberador; "Aquel —como dice Arguedas— que se reintegra", que se reintegra a una historia signada por el pobre, a las luchas populares por la liberación, a la esperanza de los explotados.

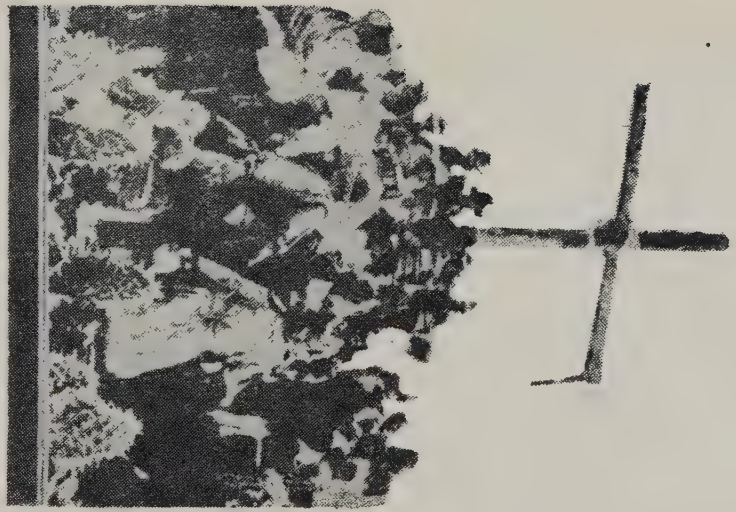
b) Esa reintegración se operará cuando los pobres de la tierra realicen **"una apropiación social del Evangelio"**, cuando lo expropien a aquellos que se consideran sus propietarios privados. En el Evangelio se nos dice que el signo de la llegada del Reino es que los pobres son evangelizados. Los pobres son los que creen y esperan en Cristo, es decir, los cristianos. Estrictamente hablando los cristianos son, deberían ser los pobres que aceptan el Evangelio. Aquellos que son solidarios con los intereses, las aspiraciones y los combates de los oprimidos y reprimidos del Perú de hoy.

c) La Evangelización será realmente liberadora cuando los pobres mismos sean sus **portadores.** Entonces sí, anunciar el Evangelio será piedra de escándalo, será un Evangelio no "presentable en sociedad", se expresará de modo poco refinado, olerá mal... El Señor que apenas si tiene figura de hombre (cf. los cánticos del Siervo de Yahvé en Isaías), nos hablará desde allí. Sólo escuchando esa voz lo reconoceremos como nuestro liberador. Esa voz convocará "en ecclesia" de un modo distinto. La Iglesia durante mucho tiempo ha sido construída desde **dentro,** en función del cristianismo y de su extensión y conservación en el mundo, es lo que nos dio el llamado eclesiocentrismo. Una perspectiva más reciente ha llevado a pensar a la Iglesia desde **fuera,**

desde el mundo, un mundo no creyente, frecuentemente hostil; en ese mundo la Iglesia debía ser signo de salvación, afirmaba el Vaticano II. Hoy comprendemos mejor que estamos llamados a construir la Iglesia desde **abajo,** desde el pobre, desde las clases explotadas, las razas marginadas, las culturas despreciadas. Esto es lo que llamamos el proyecto de una Iglesia popular, una Iglesia que bajo la acción del Espíritu surge en esos sectores populares.

¿Cómo cantar a Dios en tierra extraña? se preguntaba el salmista en el exilio. Sin "cantos" a Dios, sin celebraciones de su amor liberador no hay vida cristiana. Pero ¿cómo cantar a Dios en un continente, en un país de opresión y represión? Cuestionamiento serio a la fe, que nos conduce a algo así como una Nueva Alianza "con nosotros los que estamos hoy aquí todos vivos" (Deuteronomio 5, 3), rompiendo la alianza histórica hecha con la cultura, la raza, las clases hasta ahora dominantes. Nos conduce a una alianza con los pobres de este mundo, hacia otro tipo de universalidad; eso crea en algunos un verdadero pavor y en todos inquietud, pérdida de viejas seguridades. Es un camino en el que, para decirlo una vez más con Arguedas; "es mucho menos lo que sabemos que la gran esperanza que sentimos".

II.
DE MEDELLIN A PUEBLA



Participar en el proceso de liberación

(FEBRERO 1969)

Texto publicado como "Prólogo" al volumen "Signos de renovación. Recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina". Comisión episcopal de Acción social, Lima, 1969, pp. 6 - 16.

La Iglesia de América Latina está en crisis. Se puede matizar esta afirmación, se pueden avanzar diversas interpretaciones; pero nada de eso afectará lo esencial. Se trata de un hecho macizo. Imposible disimularlo o escamotearlo, es necesario mirarlo de frente si no queremos vivir en un mundo ficticio.

La gravedad y la amplitud de la situación es tal, que parece lejana la época en que se planteaban dificultades e interrogantes a la Iglesia, que ella resolvía apelando imperturbablemente a sus reservas doctrinales y vitales. Ahora, es ella misma la que está en cuestión. Lo está en primer lugar, por muchos cristianos que viven desgarradoramente la distancia que separa su Iglesia de las fuentes evangélicas y su desajuste frente al mundo latinomericano. Lo está además, por todos aquellos que ajenos a ella —y son más numerosos en el continente de lo que la pastoral tradicional quiere reconocer— la ven como un freno en la

construcción de una sociedad más justa. Pero comienza a ser cuestionada también por los que, ligados al pretendido orden que se vive en América Latina, ven con inquietud los esfuerzos de algunos sectores dinámicos de la Iglesia (1).

Esta crisis que vive la Iglesia, este "juicio" (es lo que crisis significa) que los acontecimientos —y Cristo, Señor de la Historia, a través de ellos— hacen sobre la comunidad eclesial, ¿indicarían —para tomar la vieja expresión del Cardenal Suhard— un crecer o un declinar de la Iglesia en América Latina? Para plantear más certeramente la cuestión, habría que reajustar la mira teológica, precisando lo que puede entenderse por "crecimiento" y "declinación" en materia de Iglesia. Pero aun así, es de temer que el fondo de angustia que refleja la pregunta nos lleve a un enfoque de lastre numérico o a un nuevo y tranquilizador tipo de triunfalismo. Todo parece indicar que los años que vienen nos conducirán a modos muy distintos de concebir la Iglesia, y nos harán ver su presencia en forma totalmente diversa a la que estamos acostumbrados, e incluso a la que podemos dibujar a partir de nuestra experiencia actual. Por ahora se trata, más modestamente, de reconocer

---

(1) Esta alarma se refleja con toda claridad en el artículo sobre la Conferencia Episcopal de Medellín, publicado en la revista norteamericana "Visión" (29 de setiembre de 1968) y que firma Alberto Lleras Camargo; así como en el comentario a la misma Conferencia Episcopal, aparecido en una revista peruana, que no vacila en calificar —peyorativamente desde su punto de vista— de "progresistas" y "radicales" a un grupo de obispos participantes.

el surgimiento de una situación, llena de promesas e imprevistos que, bajo el impulso del Espíritu, está llevando a una nueva conciencia eclesial.

Durante el Concilio, en un período dominado todavía por la figura de Juan XXIII, Pablo VI declaraba en su alocución a la segunda sesión conciliar que era "deseo, necesidad y deber de la Iglesia que se dé finalmente una más meditada definición de sí misma" (2) y reiteraba, un año más tarde, la necesidad de profundizar en la conciencia que la Iglesia debe tener "de la misión que debe cumplir en el mundo" (3). A esta tarea se abocó el Concilio, pero lo han hecho también, y por derroteros inesperados, los años transcurridos desde su clausura. Más allá de la letra de sus textos, el Concilio abrió perspectivas que no terminan de sorprender gratamente, de inspirar temores, o de alarmar, según el punto de vista.

En ese espíritu ha buscado situarse la Iglesia de América Latina. Acostumbrada a ser uncida dócilmente al carro de la cristiandad, la comunidad cristiana latinoamericana ha comenzado desde hace algún tiempo —no sin dificultades e incomprensiones, de parte de quienes consideran esto como una insubordinación— a tomar conciencia de sí misma, a revisar su presencia en este continente de miseria y de posibilidades, a hacer oir —tímidamente— su propia voz.

---

(2) Discurso de apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II, 29 de setiembre de 1963 (Concilio Vaticano II, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1965, primera edición p. 762).

(3) Ecclesiam Suam, Nº 13.

Prueba de ello son los textos que se ofrecen en el presente volumen; pero lo son aún más los gestos, las iniciativas, las crisis, las experiencias, la efervescencia de ideas que han dado lugar a estos documentos; como los compromisos precisos que ellos a su vez han suscitado y suscitarán. La Iglesia latinoamericana es particularmente rica... en problemas. Pero no todo es negativo en eso. La gravedad de las dificultades que enfrenta puede permitirle —si se tiene el coraje necesario— ir rápidamente a lo esencial; dejar de lado el ropaje con que los avatares de la historia han cubierto el mensaje evangélico y las estructuras eclesiales, y preguntarse sin rebozo qué es ser cristiano, cómo ser Iglesia, en las condiciones inéditas que se avecinan.

En esta nueva conciencia eclesial podemos distinguir, para mayor claridad en la exposición, dos aspectos, inseparables en los hechos: una nueva comprensión de la realidad latinoamericana y la búsqueda de nuevas formas de presencia del Pueblo de Dios en ella.

UNA NUEVA COMPRENSION DE LA REALIDAD LATINOAMERICANA

La conciencia que la comunidad cristiana tiene de sí misma está condicionada históricamente por el mundo del que forma parte y por el modo de comprenderlo.

Salir del Ghetto

No se trata de inventar de principio a fin y para su uso privado una visión de la realidad; es necesario más bien participar lealmente en la for-

ma como —en el caso que nos interesa aquí— el hombre latinoamericano se autocomprende y percibe su propio devenir histórico. Para esto hay que ponerse en actitud de escuchar, pero escuchar supone de primer intento salir del pequeño mundo en que se está.

La comunidad cristiana de América Latina ha vivido y sigue viviendo en gran parte en estado de ghetto. Dada a luz cuando la Iglesia madre se hallaba a la cabeza de la Contrarreforma, la Iglesia latinoamericana ha estado marcada por una actitud de defensa; esto la ha llevado frecuentemente a replegarse y a aparecer como un refugio para cuanto temeroso y necesitado de protección transitaba por los caminos de Dios en este continente. Esta postura fue reforzada, en algunos casos, por los ataques de las corrientes liberales y anticlericales en el período que siguió a la independencia política del siglo pasado. Y más recientemente, por las críticas acerbas de los movimientos sociales que luchan, desde hace varias décadas, por cambiar radicalmente la sociedad en que vivimos; cambio para el cual la Iglesia aparece como un obstáculo.

Todo esto condujo a la Iglesia a aferrarse al poder establecido para gozar de su apoyo y hacer así frente a enemigos eventuales. Ha llevado igualmente a crear y mantener costosamente instituciones educativas, obras sociales, asistenciales y recreativas que constituyen como un "doble" mundo en que se vive; vano (¿y último?) esfuerzo por prolongar una superada situación de cristiandad, en una sociedad que no conoce ya la unanimidad religiosa y que ha entrado francamente en el pluralismo ideológico. Ha sido así la Iglesia presa fácil, y a menudo complaciente, de quienes en nombre de un mundo "occidental y cris-

tiano" la han usado para proteger sus intereses, y defender un orden creado para su propio beneficio.

La Situación Latinoamericana y sus Causas

Salir del ghetto es un aspecto de la actitud de abertura al mundo. Esta supone, de manera más positiva, compartir sin cortapisas la visión que el hombre latinoamericano tiene de su propia situación; contribuir con competencia en su elaboración y profundización; y comprometerse sin ambigüedades en la acción que deriva de ella.

Al respecto, los últimos años han sido decisivos. Después de un largo período de verdadera ignorancia de nuestra realidad; dejado atrás un breve momento de optimismo creado artificial e interesadamente, estamos llegando a una comprensión menos parcial y anecdótica, más global y estructural de nuestra situación.

La realidad latinoamericana va apareciendo con toda su crudeza. No se trata únicamente, ni en primer lugar, de un bajo índice cultural, de una actividad económica restringida, de un orden legal deficiente, de límites o carencias de instituciones políticas; sino de un estado de cosas que no tiene en cuenta las más elementales exigencias de la dignidad del hombre: su propia subsistencia biológica y sus derechos primordiales como ser libre y responsable. La miseria, la injusticia, la situación de alienación, la explotación del hombre por el hombre que se vive en América Latina, configuran una situación que la Conferencia episcopal de Medellín no vacila en calificar acusadoramente

de "violencia institucionalizada" (4). La expresión puede llamar la atención —y hasta el momento con razón— en un texto del Magisterio (5). Pero, y esto debe ser subrayado, no estamos ante una frase dicha al pasar; todo el documento de Paz está construído sobre ese enfoque (6). Se trata por lo demás de un lugar común entre los estudiosos de América Latina; y sobre todo, de una realidad dolorosamente vivida y conocida por la inmensa mayoría de la población del continente. Sólo en este contexto pueden plantearse sin fariseísmos y sin caer en una moral de dos pesos y dos medidas (la violencia es aceptable cuando la utiliza el opresor para mantener y salvar el "orden", es mala cuando los oprimidos recurren a ella para combatirlo), las complejas cuestiones referentes a la contraviolencia (7).

---

(4) Documento de Paz Nº 16, Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II, Conclusiones (Edición oficial del Secretario General del CELAM, Bogotá 1968) p. 72.

(5) La expresión no fue retirada como algunos comentaristas lo deseaban y, mal informados, creían posible, alegando que se trataba de una noción "tomada de la sociología marxista". La idea e incluso los términos se encuentran antes de Medellín en algunos textos de movimientos apostólicos laicos, latinoamericanos y peruanos, recogidos en el presente volumen.

(6) La idea aparece desde la primera frase: "Si el desarrollo es el nuevo nombre de la Paz, el subdesarrollo latinoamericano... es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz" (Nº 1; ibid, p. 65). Sigue luego un análisis de la situación, y de sus causas, que es considerada "una negación de la paz, tal como la entiende la tradición cristiana" (Nº 14; ibid., p. 70).

(7) Cf. el interesante artículo de Gonzalo Arroyo: "Violencia institucionalizada en América Latina" (MENSAJE, Noviembre 1968). El articulista concluye recordando una verdad de a puño: "Nosotros los cristianos que creemos en la fecundidad de la paz ¿hemos hecho algo más que hablar de cam-

El cambio más importante sin embargo, en el conocimiento de la realidad latinoamericana, se refiere a sus causas profundas, vistas en la perspectiva de un proceso histórico. El subdesarrollo como hecho global aparece cada vez más claramente y, ante todo, como la consecuencia de una dependencia económica, política y cultural de centros de poder que están fuera de América Latina. La dinámica de la economía capitalista lleva simultáneamente a la creación de mayor riqueza para los menos y de mayor pobreza para los más. Actuando en complicidad con esos centros de poder, las oligarquías nacionales mantienen en su beneficio y a través de mecanismos diversos, una situación de dominación al interior de cada país.

Esta nueva percepción de la realidad latinoamericana aflora más o menos explícitamente, con mayor o menor acierto, en los diversos textos que se ofrecen en este volumen. Ella se expresa finalmente con toda nitidez y autoridad en el ya citado documento de Paz; éste habla sin ambages de "colonialismo interno" y de "neocolonialismo externo" (8). Causas últimas, en América Latina, de la violencia a los más elementales derechos del hombre.

Esta visión, atenta a factores estructurales, ayudará a los cristianos a no caer en la falacia de propugnar un cambio personal desvertebrado de condicionamientos concretos, como etapa necesariamente previa a toda transformación social. Quienes se em-

---

bios globales de estructuras, hemos empeñado todos nuestros esfuerzos en la acción de suprimir la injusticia institucionalizada? Si no lo hacemos hoy, no lancemos la primera piedra", p. 544.

(8) Conferencia de Medellín, p. 65 y 67.

peñan en esa actitud en nombre de un vago humanismo y de un espiritualismo desencarnado, sólo lograrán ser cómplices de una postergación indefinida de los cambios necesarios y urgentes. Estos suponen que se actúe simultáneamente sobre las personas y las estructuras, puesto que ellas se condicionan mutuamente.

Participar en el Proceso de Liberación

Caracterizar la realidad latinoamericana como dependiente y dominada, lleva normalmente a hablar de liberación y a participar en el proceso que lleva a ella. De hecho, se trata de un término que expresa una nueva postura del hombre de América Latina, que aparece poco a poco en los textos que se presentan aquí. Y, una vez más, es recogido y repetido con insistencia en la Conferencia de Medellín, así como en la 36ª Asamblea Episcopal Peruana. Expresiones como "desarrollo", "integración", con su corte de agencias internacionales, alianzas y expertos, van quedando atrás; ellas implican una visión distinta de la situación de América Latina.

Pero afirmar la necesidad de una liberación, supone mucho más que diferencias en el análisis de la realidad. Es, más hondamente, ver el devenir de la humanidad en una cierta perspectiva de filosofía y teología de la historia, como un proceso de emancipación del hombre, orientado hacia una sociedad en la que el hombre se vea libre de toda servidumbre, en la que no sea objeto, sino agente de su propio destino. Proceso que lleva no sólo a un cambio radical de estructuras, a una revolución social, sino que va, incluso más lejos: a la creación permanente de una nueva manera de ser hombre.

Es necesario y urgente para los cristianos comprometerse con el proceso de liberación de este continente oprimido, a través de una solidaridad real con los oprimidos de este continente, primeras víctimas de la situación. Para eso, y en primer lugar, la Iglesia toda, hoy ligada de mil maneras, abierta o sutilmente, consciente o inconscientemente, al estado de cosas actual, debe romper con él. No será tarea fácil. Romper quiere decir dejar de lado inercias y tradiciones, recelos y viejos reflejos, ventajas y privilegios de todo tipo; aceptar que el rostro de la Iglesia será en un futuro próximo radicalmente diferente al que ahora conocemos. Supone ganarse la hostilidad —con todos los riesgos que eso conlleva— de los grupos dominantes; y, sobre todo, creer en la fuerza revolucionaria y liberadora del mensaje evangélico, en una palabra, creer en el Señor. Y la actitud de fe, de una fe auténtica que vaya más allá de una simple afirmación, casi una recitación de verdades, es difícil. Lo sabemos, lo hemos dicho siempre, pero quizá no éramos suficientemente conscientes de que los temores y vacilaciones del grueso de la comunidad cristiana latinoamericana, lo están probando en forma cruel y irónica.

Una expresión de esta ruptura con la injusticia y la explotación que bajo apariencias legales impone la actual estructura económica y social a la inmensa mayoría de nuestro pueblo, debería ser el que la jerarquía eclesiástica se dirija a los oprimidos para manifestarles su solidaridad y su deseo de estar con ellos en su lucha. A los oprimidos, y no —como acostumbraba a hacerlo— a los poderosos, responsables y usufructuarios de esa situación, para que tengan a bien hacer las transformaciones necesarias.... sin quedar afectados por ellas se entiende (9).

---

(9) En este sentido es interesante destacar en la última declaración de la Asamblea Episcopal Peruana, el párrafo diri-

HACIA UNA NUEVA PRESENCIA DE LA IGLESIA

En el Concilio Vaticano II la Iglesia ha afirmado su voluntad de servicio. Las formas concretas que adopte esta actitud están en función, deben estarlo necesariamente, del mundo en el que la comunidad cristiana está presente.

Inadecuación de la Iglesia

Un mejor conocimiento de la cruda realidad latinoamericana, trae de la mano la percepción de una inadecuación de las estructuras de la Iglesia al mundo en que vive. Ellas aparecen superadas y carentes de dinamismo frente a las nuevas cuestiones que se plantean, y ligadas de una forma u otra al orden injusto que se desea abolir. Esta situación es la fuente principal de los malentendidos, fricciones, crisis, abandonos de que somos testigos.

Para quienes buscan conformar su vida con las exigencias evangélicas, se hace cada vez más difícil aceptar vagos y líricos llamados a la fraternidad y a la unión de todos los cristianos, sin tener en cuen-

---

gido "a nuestros hermanos campesinos y trabajadores"; citando el documento de Paz de Medellín, se dice: "haremos todo lo que esté a nuestro alcance para alentar, promover y favorecer todos sus esfuerzos por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base ,en la reivindicación y consolidación de sus derechos y en la búsqueda de una verdadera justicia" (Comisión "Justicia y Paz", 2.4.2). En otro pasaje de la misma declaración, se afirma que las denuncias de abusos e injusticias serán acompañadas "con gestos concretos de solidaridad para con los pobres y oprimidos" (ibid., 1.4.6.).

ta las causas profundas del actual estado de cosas y las condiciones concretas de la construcción de una sociedad justa. Es olvidar que la catolicidad, la universalidad de la Iglesia no es algo definitivamente adquirido y que se mantiene a cualquier precio, sino que se conquista, valiente, cara y lúcidamente. Esas invocaciones parecen más bien destinadas, conscientemente o no, a suavizar las tensiones reales y necesarias; y en última instancia a mantener el statu quo. Tomas de posición más francas y decididas de parte de la Jerarquía y de otros sectores de la Iglesia, como las que hemos comenzado a ver en los últimos tiempos, han sido por eso como bocanadas de aire fresco. Ellas contribuirán sin duda, a separar el trigo de la paja entre los que se dicen cristianos.

El Concilio Vaticano II afirma que la Iglesia debe realizar como Cristo, su obra de redención "en pobreza y persecución" (10). No es esa la imagen que ofrece la Iglesia latinoamericana tomada en su conjunto. Es más bien lo contrario. Hubo un tiempo en que no teníamos quizá una conciencia clara de esa situación. Pero esto terminó. Hoy se vive angustiosamente en la Iglesia, el drama de sentirse infiel al Evangelio y desfasado en relación a la realidad latinoamericana.

Ello ha dado lugar a cartas, declaraciones, nuevos tipos de compromiso e incluso a los llamados "movimientos de protesta" en la Iglesia, presas fáciles de informaciones sensacionalistas. Pero más allá de uno que otro aspecto anecdótico, de fundamentaciones doctrinales a veces ambiguas, de comentarios deformantes, urge ver su significado profundo.

---

(10) Constitución sobre la Iglesia, Nº 8.

Son muestras de la preocupación de muchos cristianos por la forma que reviste la presencia de la Iglesia en el continente. Ellas revelan una vitalidad escondida, un espíritu que no se resigna a quedar preso de la letra. Pero si no se tiene en cuenta el mensaje que entrañan, puede llegar el día en que ante la indiferencia general, añoremos los gestos de esos "exaltados" que expresaban por medios no conformistas su deseo de cambiar la Iglesia y su dolorosa fidelidad al Evangelio.

Los sectores más dinámicos del Pueblo de Dios en América Latina están empeñados desde este punto de vista, en una doble búsqueda: de bases teológicas que abarquen el conjunto de su actuar en un continente en proceso liberador; y de nuevas estructuras eclesiales que permitan una vida de Fe plena, acorde con la conciencia que el hombre latinoamericano tiene de su propio devenir histórico.

Una Teología de la Liberación del Hombre

La preocupación por la dimensión propiamente política que adquiere una auténtica presencia en América Latina ¿significa para la Iglesia caer en un "temporalismo" aberrante? ¿manifiesta un alejamiento de su misión espiritual? Es lo que muchos temen, de buena fe... o sin ella.

El Evangelio —se dirá— es ante todo un mensaje de salvación eterna. La construcción del mundo una tarea del hombre en la tierra. A la Iglesia lo primero, a la sociedad temporal lo segundo. Se admitirá, a lo sumo, que la Iglesia plantee ciertas exigencias éticas en la edificación de la ciudad terrena; y esto, sólo en caso de que no contradiga abiertamen-

te los intereses de quienes tienen las riendas de la dominación económica y política de los pueblos.

Pero, es sobre este punto que un trato más cercano con realidades como las que hemos recordado más arriba, ha operado un cambio profundo en la vida y la reflexión de la Iglesia. No es éste el lugar para reseñar en detalle el proceso que condujo, reanudando con la más antigua tradición cristiana, a redescubrir que la salvación abarca a todos los hombres y a todo el hombre. Pero vale la pena detenerse, aunque no sea sino brevemente, para explicitar las nociones teológicas que fundamentan esta nueva (en el sentido de "un nuevo mandamiento les doy") actitud de la Iglesia.

Reflexiones concretas sobre la existencia humana fueron llevando a la teología contemporánea, lejos de una perspectiva escolástica y esencialista, basada en distinciones de órdenes y niveles. Ella se enrumbaba así, al mismo tiempo que se renovaba al contacto con las fuentes bíblicas, hacia la afirmación de una vocación única del hombre; o más exactamente de una convocación única de todos los hombres. No hay pues dos historias, una profana y otra sagrada yuxtapuestas, sino un solo devenir humano, asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la Historia; su obra salvadora abarca todas las dimensiones del existir humano. Dos grandes temas bíblicos ilustran bien este enfoque: la relación entre creación y salvación, y las promesas mesiánicas.

En un catecismo un poco elemental se nos presenta la creación como la explicación de lo existente. No es inexacto, pero sí insuficiente. En la Biblia la creación aparece no como una etapa previa a la obra de salvación, sino como el primer acto salvífico.

"Dios nos eligió antes de la creación del mundo" (Ef. 1, 4). La creación se inserta en el proceso de salvación, en la autocomunicación de Dios. La experiencia religiosa de Israel es ante todo historia, pero esa historia no es sino la prolongación del gesto creador. Por eso los salmos cantarán a Yahvé simultáneamente como Creador y Salvador (cf. salmo 136). El Dios que ha hecho del caos un cosmos es el mismo que actúa en la Historia de la salvación. La obra redentora de Cristo es presentada a su vez en un contexto de creación (Juan, cap. 1). Creación y salvación tienen un sentido cristológico: en El todo ha sido creado, todo ha sido salvado (Cf. Col. 1, 15 - 20).

En esta perspectiva, cuando decimos que el hombre se autorealiza prolongando la obra de creación por medio del trabajo, estamos afirmando que se sitúa de primer intento en el interior de la obra salvífica. Dominar la tierra, como prescribe el Génesis, es obra de salvación. Trabajar, transformar este mundo es salvar. El trabajo en tanto que factor humanizante tiende normalmente —como Marx lo ha visto bien— mediante la transformación de la naturaleza, a construir una sociedad más justa y más digna del hombre. La Biblia nos hace comprender el sentido profundo de ese esfuerzo. Construir la ciudad temporal no es una simple etapa de humanización, de preevangelización como se decía en teología hasta hace unos años; es colocarse de lleno en un proceso salvífico que abarca todo el hombre. Toda ofensa, toda humillación, toda alienación del trabajo humano, es un obstáculo en la obra de salvación.

Hay un segundo gran tema bíblico que tiene resonancias semejantes. Se trata de las promesas mesiánicas, es decir de los acontecimientos que anuncian y acompañan el advenimiento del Mesías. No es

un tema aislado sino que, como el anterior, atraviesa toda la Biblia; está vitalmente presente en la historia de Israel y reclama por consiguiente su puesto en el devenir del Pueblo de Dios.

Los profetas anuncian un reino de paz. Pero la paz supone el establecimiento de la justicia, la defensa de los derechos de los pobres, el castigo de los opresores, una vida sin temor de ser esclavizado por otros. Una espiritualización mal entendida ha hecho a menudo olvidar la carga humana, y el poder transformador de las estructuras sociales injustas que entrañan las promesas mesiánicas. La supresión de la miseria y de la explotación es un signo de la venida del Mesías. El Reino se hará presente, según el libro de Isaías, cuando nadie "edifique para que otro habite, ni plante para que otro coma", cuando cada uno "disfrute del trabajo de sus manos" (65, 22). Luchar por un mundo justo, en el que no haya servidumbre, ni opresión, ni trabajo alienado, será anunciar, significar la venida del Mesías. Las promesas mesiánicas ligan así estrechamente Reino de Dios y condiciones de vida dignas del hombre. Reino e injusticia social son incompatibles.

La enseñanza que se desprende de esos dos temas bíblicos es clara: la salvación comprende todo el hombre. La Populorum Progressio lo recuerda (cf. n. 21). Predicar el mensaje evangélico no es predicar una evasión de este mundo. Por el contrario, la Palabra del Señor lleva a hacer más profundo, a radicalizar nuestro compromiso en la historia. Y eso, en concreto, significa solidarizarnos con los oprimidos del continente, participar en sus esfuerzos de emancipación; conscientes de que la historia de la salvación es una liberación en proceso. Es en el encuentro con los hombres, con los más pobres y ex-

plotados de ellos, que encontraremos al Señor (cf. Mt. 25, 31 ss.). Ser cristiano, en nuestra época, en nuestro continente, es comprometerse creadoramente en las diferentes etapas del proceso de liberación del hombre. La Fe abre horizontes infinitos a la obra humana, dinamizando así nuestro actuar en la historia.

Estas son algunas nociones teológicas que en forma explícita o subyacente se encuentran en los diferentes documentos recogidos en este volumen. Sólo con este trasfondo podemos comprender los esfuerzos de ciertos sectores cristianos por estar auténticamente presentes en el mundo latinoamericano. No se trata de un sospechoso temporalismo, sino del deseo, con fallas y limitaciones sin duda, de ser plenamente fieles a la Palabra del Señor.

Nuevas estructuras eclesiales

Hubo un tiempo en que la vitalidad o debilidad de la Iglesia latinoamericana se medía por el número de sacerdotes. Se procedía a calcular la proporción de fieles por sacerdote (los más entendidos ensombrecían el cuadro añadiendo el factor distancia) y se hacían proyecciones. La escasez de vocaciones aparecía como el mayor obstáculo que la subdesarrollada Iglesia de América Latina tenía que superar para iniciar su "despegue". Hoy, pocos son los que piensan así. El problema sacerdotal tiene otras facetas, más delicadas aún; todo parece indicar que el estilo de vida sacerdotal, más o menos estacionario desde hace siglos, experimentará una transformación profunda en un futuro próximo. Pero sobre todo, no es sino un síntoma de la crisis más amplia y aguda que atraviesa la comunidad cristiana.

Había en ese enfoque un acento marcadamente clerical que empequeñecía la problemática; lo más grave sin embargo, era el esquema de solución a los problemas de la Iglesia que él suponía. Se pensaba que se podía salir del paso haciendo esfuerzos por modernizar algunas estructuras eclesiales o realizando ciertas adaptaciones pastorales. Es eso lo que, más hondamente, está puesto ahora en cuestión.

En adelante habrá que abordar el asunto con una mayor dosis de audacia, con esa valentía que reclama la Escritura para los discípulos de Cristo (cf. Hechos, 4, 31). Ella deberá llevarnos no a cambios mediatizados que disimulan mal el temor y el desconcierto, sino a una transformación radical de lo que hoy conocemos. Los tiempos exigen una actitud inventiva que permita pensar y crear nuevas estructuras eclesiales, nuevas formas de presencia de la comunidad cristiana en el mundo. La alarma que parece verse en algunos sectores de la Iglesia frente a las interrogantes que plantean los signos de los tiempos en nuestra época, no es una solución.

Para la Iglesia latinoamericana, una línea de fuerza en esta búsqueda debe ser la afirmación de su personalidad propia. Hemos vivido en una dependencia que no ha dejado hasta hoy desarrollar plenamente nuestras peculiaridades. Hemos sido, según la distinción del P. de Lima Vaz, más una Iglesia - reflejo que una Iglesia - fuente. Reflejo de una Iglesia europea de la que hemos tomado sin sentido crítico, teología, instituciones, derecho canónico, estilos de vida, espiritualidad. En lugar de ser fuente creadora de nuevas actitudes frente a una sociedad en trance revolucionario, de estructuras eclesiales acordes con una Iglesia del Tercer Mundo, de una reflexión que permita echar raíces en nuestra propia realidad. La superación de la mentalidad colonial es sin duda una

de las grandes tareas de la comunidad cristiana latinoamericana, ella será además una forma de contribuir al auténtico enriquecimiento de la Iglesia universal.

Otra línea de fuerza se encuentra en el compromiso de pobreza. Es un terreno en el que los cristianos multiplican generosamente los contratestimonios. Confundimos a menudo, hacer el voto de pobreza con una vida pobre; la posesión de lo necesario con una cómoda instalación en este mundo, los instrumentos de servicio con los medios de poder. Se impone una revisión honesta y lúcida que acabe con el desajuste entre predicación y testimonio. Vivir coherentemente una Iglesia no sólo abierta a los pobres, sino pobre ella misma, cambiará substancialmente el rostro que presenta actualmente la comunidad cristiana.

En este sentido la Conferencia episcopal de Medellín puede representar para la Iglesia latinoamericana, lo que el Concilio significó para toda la Iglesia. No un punto de llegada, sino un punto de partida; no sólo textos que asumen la conciencia que la comunidad eclesial tiene del momento que vive y de ella misma, sino un impulso para ir más lejos, un espíritu que vivifique la letra. Esto no se hará sin dificultades. No han faltado, ni faltarán las ligerezas que llevan a actitudes espectaculares, más que a compromisos profundos. Pero sobre todo, nos amenaza el inmovilismo, o la preferencia por cambios que en el fondo perpetúen la situación actual. Estamos más apegados de lo que creemos a las viejas estructuras.

El Concilio —como quizá lo haga Medellín— abrió las compuertas y las aguas contenidas por mucho tiempo salieron y siguen subiendo; cuando bajen veremos que es menos lo que habrán destruído que lo

que habrán purificado. Por ahora, se trata no de proteger angustiosamente los textos del Vaticano II o de Medellín de interpretaciones erradas, ni de hacer comentarios eruditos. Los que importa es hacer su exégesis en los hechos, su verdad debe ser verificada en la existencia cotidiana de los cristianos.

La Iglesia experimenta las consecuencias de hallarse en un mundo en proceso de cambios hondos y decisivos. Ella misma deberá transitar por senderos desconocidos, tomar un viraje sin saber de antemano qué riesgos y obstáculos encontrará. No es fácil aceptar que el Espíritu nos "guiará hacia la verdad completa" (Jn. 16, 13), sin consultarnos previamente el itinerario que seguirá. Sin embargo, es eso lo que se exige hoy a la comunidad cristiana latinoamericana.

Se dirá que las posturas que se expresan en los textos recogidos en este volumen, ofrecen pocas respuestas, pocas vías de salida. Es posible, pero no olvidemos que, como se ha dicho, quienes cambian la historia no son tanto los que aportan soluciones, sino aquellos que plantean una nueva serie de cuestiones.

Praxis de liberación y fe cristiana

(AGOSTO 1973)

Texto publicado originalmente como introducción al volumen **"Signos de liberación. Testimonios de la Iglesia en América Latina, 1969 - 1973"**, Lima, CEP, 1973. El texto ha sido retrabajado y ampliado por el autor, retomando partes de otros dos artículos de la misma época **"Movimientos de liberación y teología"**, en Concilium, n. 93, Marzo 1974, pp. 448-456, y **"Praxis de liberación. Teología y anuncio"**, en Concilium, n. 96, Junio 1974, pp. 353 - 374.

La teología es una inteligencia de la fe. Es una relectura de la palabra tal y como es vivida en la comunidad cristiana. Pero se trata de una reflexión orientada hacia la comunicación de la fe, hacia el anuncio de la Buena Nueva del amor del Padre por todos los hombres y mujeres. Evangelizar es dar testimonio de ese amor y decir que él nos es revelado y se hace carne en Cristo.

El discurso sobre la fe se sitúa entre esa experiencia y esta comunicación. El quehacer teológico echa sus raíces en nuestro ser hombre y ser cristiano, y se hace en función del anuncio de la Buena Nueva. Por ese motivo, la tarea teológica es permanente y cambiante al mismo tiempo. Se es cristiano en el seno de una historia que transforma continuamente las condiciones de la vida humana. El Evangelio debe ser anunciado a los hombres y mujeres que se realizan como seres humanos a medida que forjan su propio destino. El discurso teológico se

hace sobre una Verdad que es Camino, sobre una Palabra que ha puesto su tienda en medio de la historia. Tarea de siempre, la teología reviste formas diversas en función de la experiencia cristiana y del anuncio del Evangelio en un momento dado del devenir histórico.

No podemos, por eso, separar la reflexión teológica ni de la comunidad cristiana, ni del mundo en el que ella se encuentra. La teología es una expresión de la conciencia que una comunidad cristiana toma de su fe en un momento dado de la historia. Ese momento, situado y fechado, es un lugar teológico de primera importancia. La teología es en efecto un intento de lectura de la fe desde una situación determinada. Desde una inserción en la historia y una manera de vivir nuestro encuentro con el Señor en el encuentro con los demás. Desde el universo cultural correspondiente a ese compromiso en la historia y a esa experiencia religiosa. Y esto porque la fe se da siempre en gestos concretos, en condiciones precisas. Tener fe es precisamente vivir en la tienda que Dios puso en medio de la historia. Es morir con el crucificado y saber que hemos renacido "porque amamos a los hermanos".

La teología de la liberación es un intento de comprender la fe desde la praxis histórica, liberadora y subversiva de los pobres de este mundo, de las clases explotadas, razas despreciadas, culturas marginadas. Ella nace de la inquietante esperanza de liberación, de las luchas, de los fracasos, de los logros de los oprimidos mismos; de un modo de reconocerse hijos e hijas del Padre, frente a una profunda y exigente fraternidad. Es por ello que viene después:

momento segundo en relación a la fe, "fe que opera por la caridad". Esta es la razón —además de las reales y fecundas exigencias del pensamiento contemporáneo— por la que la teología de la liberación como reflexión se sitúa en una manera diferente de relacionar la práctica con la teoría.

Pero esta comprensión de la fe desde la praxis histórica lleva a un anuncio del Evangelio en el corazón mismo de esa praxis. Anuncio que es simultáneamente gesto vigilante y activo en solidaridad concreta con los intereses y las luchas de las clases populares, y **palabra** que se concreta en el **gesto,** define actitudes, se celebra en acción de gracias.

Los últimos años de América Latina se caracterizan por el descubrimiento real y exigente del mundo del otro: el pobre, el oprimido, la clase explotada. En un orden social hecho económica, política e ideológicamente por unos pocos y para beneficio de ellos mismos, el "otro" de esa sociedad —las clases populares explotadas, las culturas oprimidas, las razas discriminadas— comienza a hacer oir su propia voz. Empieza a hablar cada vez menos por intermediarios y a decir directamente su palabra, a redescubrirse a sí mismo y a hacer que el sistema perciba su presencia inquietante. Comienza a ser cada vez menos objeto de manipulación demagógica, o de asistencia social, más o menos disfrazada, para convertirse poco a poco en sujeto de su propia historia y forjar una sociedad radicalmente distinta.

Pero ese descubrimiento sólo se hace en la lucha revolucionaria que cuestiona desde la raíz el orden social existente y que postula la necesidad de un poder popular para la construcción de una sociedad de

veras igualitaria y libre. Una sociedad en la que sea eliminada la propiedad privada de los medios de producción que, al permitir la captación por unos pocos del fruto del trabajo de muchos, genera la división de la sociedad en clases y la explotación de una clase por otra. Una sociedad en la que a la apropiación social de los medios de producción, se sume la apropiación social de la gestión política y en definitiva de la libertad, dando lugar así a una nueva conciencia social.

Desde hace años un creciente número de cristianos participa en ese proceso revolucionario y a través de él en el descubrimiento, que en la mayor parte de los casos significa tomar conciencia de su propio mundo, del mundo de los explotados del continente. Este compromiso constituye el **hecho mayor** de la vida de la comunidad cristiana latinoamericana. Y da lugar a una nueva manera de ser hombre y creyente, de vivir y pensar la fe, de ser convocado y de convocar en "ecclesia". Ese compromiso señala una línea divisoria entre dos experiencias, dos tiempos, dos mundos, dos lenguajes en América Latina y por consiguiente en la Iglesia latinoamericana.

Esta participación de los cristianos en el proceso de liberación tiene grados de radicalidad variables, matices propios en los diferentes países latinoamericanos, se expresa con lenguajes en búsqueda que avanzan "por ensayo y por error". A veces se empantana en recodos en el camino, en otras ocasiones aprieta el paso gracias a tal o cual acontecimiento.

No obstante se va haciendo un camino cuya radical novedad para una reflexión teológica, y para la celebración en comunidad de la fe no se ha revelado sino paulatinamente. Se trata de una inteligencia y

de una celebración de la fe hechas desde la praxis liberadora con la cual muchos latinoamericanos buscan difícil pero tercamente, construir un orden social diferente y una nueva manera de ser hombres y mujeres en este continente de opresión y —cada vez más— de represión.

Nos limitamos aquí a algunas consideraciones sobre esa praxis liberadora en el continente y sobre la inserción de los cristianos en ella. Esto nos permitirá anotar el carácter de matriz que dicha práctica reviste para un discurso sobre la fe movido por el propósito de decir —desde esa solidaridad— la Palabra del Señor a todo ser humano.

La irrupción del otro, la percepción del mundo del pobre, lleva a una solidaridad activa con sus intereses y sus luchas. Ese compromiso se traduce en un empeño por transformar un orden social que genera marginados y oprimidos. La participación en la praxis de liberación nos coloca en el corazón mismo de una historia conflictual en la que encontramos a Cristo que nos revela a Dios como Padre y a los demás como hermanos y hermanas.

I. DESDE LA PRAXIS DE LIBERACION

1.— Un largo itinerario

Lo que hemos señalado como el hecho mayor de la comunidad cristiana latinoamericana es fruto y etapa de un proceso. Tal vez la manera más concreta de entrar en él y hacer ver sus consecuencias, sea

tomar la vía del itinerario seguido por muchos cristianos en América Latina bajo las exigencias de la praxis histórica de liberación.

a) **Los primeros pasos**

Durante mucho tiempo —que todavía es tiempo presente para muchos— los cristianos latinoamericanos manifestaron una gran despreocupación por las tareas temporales. Una formación religiosa que consideraba el "más allá" como el lugar de la verdadera vida, hacía de la vida presente una especie de escenario en el que se efectuaba una "prueba" que decidiría nuestro destino eterno. Ese más allá era vivido en un mundo religioso que aparecía así como el único real, consistente en él mismo, tangencial a la vida cotidiana de las personas. Mundo con sus normas, comportamientos y actos cultuales propios y autosuficientes. Fuera de él, o más exactamente, debajo de él, se hallaba el mundo de lo profano, tal vez de lo político. Mundo pasajero y por lo tanto algo irreal. Esta irrealidad no impedía que quienes decían no vivir sino en función del más allá estuvieran fuertemente instalados en el más acá. Instalación necesaria al parecer como plataforma para decir a los demás que no debían aferrarse a lo que no es sino breve y perecedero... La vida eterna era vista exclusivamente como vida futura y no como presente también, activa y creadoramente, en nuestro compromiso histórico. Visión recortada de la existencia humana, con apariencias religiosas y espirituales, merced a una cuidadosa reducción del Evangelio. La buena voluntad de algunos de los que buscaban, de este modo, salvar tan deficientemente el absoluto del reino de Dios no cambia nada a los resultados objetivos. De un Evangelio convertido así en algo tan inofensivo como un perrito faldero, los grandes de este mundo no tenían nada

que temer y sí mucho que ganar. Su apoyo no se hizo esperar.

En este período, categorías y valores cristianos fueron asumidos o reinterpretados por la ideología del orden social existente, reforzándose así la dominación de una clase social sobre otra. Hoy el apoyo de los grupos dominantes sigue ofrecido —y a menudo es aceptado— para defender la "civilización occidental y cristiana". Pero una serie de acontecimientos de la Iglesia latinoamericana han hecho que ese ofrecimiento que siempre fue condicionante se acompañe de una amenaza: si es rechazado, la hostilidad y la represión estarán en las cercanías.

Esos acontecimientos tuvieron comienzos modestos. Hace unas décadas ciertos sectores cristianos se abrieron a lo que se llamó el "problema socal". Esto dio lugar al traslado a América Latina de la corriente social - cristiana que jugó un papel en el despertar de la conciencia social de ciertos grupos cristianos. La situación de miseria en la que se encuentra la inmensa mayoría del pueblo latinoamericano, dejó de ser vista como una especie de fatalidad histórica y los hombres que la vivían dejaron de ser considerados como simples objetos de obras caritativas. La injusticia social comenzó a aparecer como la causa fundamental de esa situación. ¿Cómo ser cristiano sin comprometerse en remediar este estado de cosas? Cada uno se sentía interpelado por esta dura realidad, pero se percibía menos claramente que era la sociedad entera y su sistema de valores los que se hallaban custionados desde la raíz; y por lo tanto lo cristiano, pero en forma más global y exigente. En esa perspectiva, crear una sociedad más justa y más cristiana era hacer de esta misma sociedad algo mejor: integrar a los marginados, atender a las injusticias más clamorosas. A veces el proyecto iba más lejos, pero el análisis socio - económico, carente de un mé-

todo científico, no dejaba lugar en última instancia y pese a las intenciones, sino a generales y vagas defensas de la dignidad de la persona humana. Todo esto era encuadrado por el "ideal histórico concreto" (la expresión es de Maritain) de una sociedad inspirada por valores cristianos, percibidos como compatibles con una moderada reivindicación de las libertades democráticas y de la justicia social.

Cuando un conocimiento más científico de la realidad comenzó a presentarse, el lenguaje se tornó más agresivo y la acción algo más eficiente, pero el punto de partida continuó en definitiva siendo el mismo: afirmaciones doctrinales, principistas y ahistóricas. Todo esto hizo —la experiencia política lo probó y lo sigue atestiguando— que estas posiciones, inicialmente recusadas como subversivas por el sistema imperante, mantuvieran una cierta ambigüedad y con ella la capacidad de ser reabsorbidas por el orden social que intentaban modificar, hasta el extremo de convertirse hoy, en algunos países, en aliados políticos y en apoyo ideológico de los sectores más conservadores y reaccionarios. En este contexto la reflexión teológica se tiñó de preocupaciones sociales pero siguió siendo la misma (1).

La perspectiva social-cristiana no tuvo en todos los países de América Latina el mismo peso. En muchos de ellos se fue rápidamente atento —en círculos cercanos a los grupos apostólicos laicos— a las insuficiencias y ambigüedades de la etiqueta cristiana en la acción política. La inserción en la política partidaria se hizo entonces a través de organizaciones di-

(1) El caso de la Democracia Cristiana en Chile en un buen ejemplo de esto.

versas en las que participaban abiertamente cristianos y miembros de otras familias espirituales. Los cristianos se agrupaban en tanto que tales en otro plano, en el de una clara profesión de fe: conformando comunidades en las que compartían sus experiencias de vida cristiana a partir de compromisos políticos diferentes. Mal vistos por quienes preferían hacer —aunque en un contexto algo distinto al tradicional y conservador— de lo cristiano un bloque religioso-político con fachada de "humanismo cristiano" y encauzado en partidos políticos de inspiración cristiana, esos cristianos se afirmaron poco a poco en algunos países latinoamericanos. Dieron así batallas que impidieron la canalización obligada de los sectores cristianos en una perspectiva política única; se abrieron a otros puntos de vista y empezaron desde hace más de una década una lucha contra ciertos usos ideológicos de lo cristiano, tanto por los sectores conservadores como por los grupos social-cristianos.

Este esfuerzo de higiene mental se acompaña de una teología que pone el acento en el campo propio de la fe y lo distingue del plano de la acción temporal. Este aporte fue de capital importancia y permitió dar un paso adelante, pero su contexto sigue siendo fuertemente intraeclesial; lo "mundano", lo histórico, lo político no aparece como verdaderamente cuestionable de una manera de vivir la fe y de tener una inteligencia de ella. Pese a esto, el esfuerzo mencionado tendrá sus consecuencias más tarde cuando se inicie el proceso de radicalización política. No sólo porque será en los países en que se vivió con alguna intensidad esta distinción de planos, donde dicha radicalización ocurrirá más temprano, sino también porque la entrada de una nueva postura política no será hecha en primer lugar en polémica con un inmediato pasado de instituciones temporales de

inspiración cristiana. Lo que sí marcará, y con razón, otros procesos (2).

Sea cual fuere de estas dos la senda tomada, lo cierto es que en forma convergente franjas cada vez más amplias, al inicio sobre todo de la juventud y de la dirigencia obrera y campesina, fueron abandonando posiciones que en definitiva no iban más allá de una política desarrollista asumida por un reformismo más o menos explícito. La revolución socialista de Cuba abre nuevas perspectivas políticas. El año 1965 marca un punto alto de la lucha armada en el continente y acelera la radicalización política aun de aquellos que creen que deben tomarse otros caminos para la acción revolucionaria.

Las figuras de Camilo Torres y del "Che" Guevara ponen un sello irrevocable al proceso que se vive en América Latina e influyen decisivamente en ciertos sectores cristianos. En la mayor parte de los países latinoamericanos se acentúa el carácter represivo del sistema actual: se añade así a lo que Medellín califica certeramente de "violencia institucionalizada", el uso indiscriminado de la fuerza (prisión, masacres, torturas, etc.) para mantener en el "orden" a los movimientos populares. Mención aparte merece el caso del Brasil que suma a una situación interna particularmente dramática al respecto pretensiones hegemónicas sobre países aledaños. Oficiando de eficaz agente del capitalismo imperialista, exporta un modelo de crecimiento económico basado en la más fría y refinada explotación de las clases populares y

---

(2) El caso más típico es el de Chile. En este país, la Democracia Cristiana captó, hasta hace algunos años, el interés político que se despertaba en los grupos cristianos. Pero esto es válido también en algunos otros países de América Latina.

de las regiones menos favorecidas —denunciada valientemente por los obispos brasileños (3)—, y para esto refuerza o vuelve a colocar en el poder, en algunos de esos países, a los sectores más conservadores de los grupos dominantes.

La radicalización política del continente fue llevando a grupos crecientes de cristianos a posturas revolucionarias. En esta perspectiva, el compromiso se hacía más radical y cuestionante de la globalidad del orden social establecido, y el análisis político más penetrante que en la posición anterior. E incluso en algunos aparece la percepción del hecho de la lucha de clases. Pero antes de continuar con este itinerario y lo que se deriva de él, examinemos más en detalle los esfuerzos teológicos que acompañaron la radicalización de los compromisos políticos de estos grupos cristianos.

b) **Teología y Política**

En el contexto de una nueva conciencia política se ha reabierto, en los últimos años, al interior de la reflexión teológica el debate sobre la articulación entre fe cristiana y acción política. El tema es viejo, pero siempre vigente; surgió desde que el evangelio fue anunciado a los hombres y mantiene su actualidad. Su tratamiento varió a lo largo del devenir histórico de la comunidad cristiana. Algunas líneas de fuerza se fueron destacando y constituyen la herencia que hoy recibe una reflexión sobre el asunto. Pero como todo problema complejo y lleno de implicacio-

---

(3) Cf. el Documento de los Obispos del Nordeste de Brasil: "He escuchado los clamores de mi pueblo", en **Brasil, ¿milagro o engaño?**, Lima, CEP, 1973.

nes, su enfoque se renueva constantemente mediante rupturas con el pasado y apertura de nuevas pistas. Estamos viviendo en estos años un hito importante en el examen de la relación entre mensaje evangélico y mundo político. Reflexión polémica porque cuestiona posturas consideradas como ya adquiridas y porque incide cada vez más agresivamente en la práctica social de los cristianos.

La nueva teología política surgida en Alemania se sitúa en esta línea (4). Ella no se propone "la creación de una nueva disciplina teológica" (5). Para esto se situará en una perspectiva profundamente crítica que echa sus raíces en la problemática planteada por la Ilustración **(Aufklaerung)** sobre lo político como el lugar propio de la libertad. Se habla por eso de una **nueva** teología política por oposición a enfoques teológicos anteriores que, inermes ante la crítica a la religión que se hace desde la Ilustración (y el marxismo), buscan refugio en una fe vivida en el ámbito privado. De allí la necesaria tarea de **desprivatización** que "permite criticar los fundamentos mismos de nuestra actual teología" (6) y replantear la cuestión de la incidencia de la fe en el devenir histórico. Metz señala con perspicacia lo que está realmente en juego en la teología de hoy cuando escribe: "El llamado problema hermenéutico fundamental de la teología no es, en realidad, el de la relación entre teología sistemática y teología histórica, entre dogma e historia, sino la relación entre la teoría y la práctica, entre la

---

(4) Cf. J.B. Metz, **Zur Theologie der Welt** (Maguncia - Munich, 1968). Esta obra reúne trabajos escritos de 1962 a 1967: **Politische Theologie in der Diskussion**, en **Diskussion zur Politische Theologie** (Maguncia - Munich, 1970); cf.M. Xhauflaire, **La "Théologie Politique"** (Paris, 1972).

(5) **Zur Theologie**, 106 - 107.

(6) Ibíd., 101.

inteligencia de la fe y la práctica social" (7). La teología política suscitó polémicas que le han llevado a precisar y a matizar sus posiciones. Además, aunque condicionada por el medio político y cultural en que surge, se abre a nuevas perspectivas gracias a exigencias venidas desde otros horizontes. Esta abertura en curso es posible porque la teología política apunta con profundidad y acierto a algunas cuestiones básicas de la teología y urgentes para el hombre y el creyente contemporáneo.

Dos esfuerzos de menor envergadura, pero que ponen el acento en algunos aspectos no tenidos en cuenta, inicialmente por lo menos, por la teología política, se hallan en lo que se llamó "teología del desarrollo" y "teología de la revolución".

Desde la conferencia de Bandung en 1955, el término desarrollo comenzó a expresar en forma sintética las aspiraciones de los hombres de hoy por condiciones de vida más humanas. Fue la situación de miseria de los llamados países subdesarrollados la que planteó el problema en términos agudos. Esta perspectiva es tenida en cuenta por encíclicas papales y por el Vaticano II y da lugar a una reflexión teológica sobre el tema (8). En ella se busca valorar el esfuerzo por transformar la naturaleza así como por crear un mundo más justo y más humano. Se apelará así a temas bíblicos sobre el trabajo y se hablará de la vocación del cristiano a dominar la tierra para hacerla más habitable para el hombre. Enfoque optimista y dinámico tendente a hacer resaltar que el pro-

---

(7) Ibíd., 104.

(8) Cf. la bibliografía preparada por G. Bauer y publicada por Sodepax, **Toward a Theology of Development. An Annoted Bibliography** (Ginebra, 1970).

greso humano es una exigencia bíblica y una condición para una vida de fe más plena. Demasiado dependiente, sin embargo, del concepto de desarrollo y sobre todo del contexto político que él implica, no tiene suficientemente en cuenta las verdaderas causas de la miseria y de la injusticia en que viven los pueblos pobres ni el carácter conflictual de la historia humana (9). Ciertos textos de la **Populorum progressio** significaron, desde el punto de vista teológico, un avance importante para esta línea de reflexión al colocar nítidamente los esfuerzos por construir una sociedad mejor en el contexto de la salvación total de Cristo (10). Esta íntima relación, que la encíclica englobará con la expresión "desarrollo integral", será tomada más tarde, y apelando a términos y fuentes bíblicas, por otros enfoques.

En 1966, igualmente, surgió una reflexión con fuerte apoyo bíblico, que se conoció con el nombre de teología de la revolución (que comprendía como un capítulo, árbol que a menudo escondía el bosque, la teología de la violencia). Ella fue elaborada inicialmente por teólogos que conocían de cerca a países en proceso revolucionario, pero, sacada de contexto, encontró una caja de resonancia en cierta teología alemana y fue traducida en América Latina (11). Este enfoque parte de la comprobación fundamental de que es "en un contexto de revolución donde las decisiones sobre las grandes cuestiones de civilización tendrán que ser tomadas, en el mundo de hoy, por quie-

---

(9) Véase una crítica a este enfoque en G. Gutiérrez, **Teología de la liberación. Perspectivas** (Lima, 1971 y Salamanca, 1972).

(10) Cf. R. Laurentin, **Développement et Salut** (París, 1969) que tiene en cuenta esta perspectiva.

(11) Cf. los trabajos reunidos por E. Feil y R. Weth, **Diskussion zur Theologie der Revolution** (Maguncia-Munich, 1969).

nes tienen la responsabilidad del bienestar y del futuro del hombre" (12). Se tratará entonces de situar la fe cristiana ante ese reto. En esta perspectiva, el compromiso revolucionario se presenta como radical y cuestionante del orden social establecido y el análisis político empieza a percibir el hecho de un enfrentamiento entre clases sociales. La fe surge entonces como motivadora y justificadora de la inserción de los cristianos en el proceso revolucionario. Desnudándolo de todo elemento ideológico falseador de una realidad social cruel y conflictual, el evangelio no sólo no está reñido con la revolución, sino que la exige. El mérito de esta teología consiste en comenzar a destruir la imagen de una fe ligada a un orden social injusto, pero corre el peligro de pagar el alto precio de convertirse en una "ideología cristiana revolucionaria". Bien acogida por ciertos cristianos que daban los primeros pasos en su inserción en el proceso revolucionario, pronto surge su carácter restrictivo al intentar, a veces a pesar de ella y de sus iniciadores, "bautizar" la revolución. Se trasluce también su insuficiencia teológica al presentarse como una simple tematización revolucionaria **ad hoc,** y no exenta de un cierto fundamentalismo, de algunos textos bíblicos, en particular veterotestamentarios.

Además, y eso es importante para nuestro propósito, tanto en la teología del desarrollo como en la teología de la revolución el punto de partida y, por consiguiente, el modo de reflexionar teológicamente

---

(12) R. Shaull, **Point de vue théologique sur la révolution, en L'éthique sociale chrétienne dans un monde en transformation, I** (Ginebra 1969) 14. Puede considerarse a este autor como el iniciador y el mejor representante de la teología de la revolución; sus intuiciones van más allá de lo que posteriormente se escribió bajo ese rótulo. En una perspectiva amplia, cf. también J. Comblin, **Théologie de la Révolution** (París, 1970).

no ha cambiado. El esfuerzo por el desarrollo o la acción revolucionaria son el campo de **aplicación** de una cierta reflexión teológica, a ciertos aspectos del mundo político esta vez, pero no es el cuestionamiento de un tipo de inteligencia de la fe. No es una reflexión teológica en el contexto del proceso de liberación. No es una reflexión crítica desde y sobre la praxis histórica de liberación, desde y sobre la fe como praxis liberadora. Hacer teología desde este último "lugar" significará un cambio de perspectiva.

2. El mundo del otro

Recorrer el itinerario que acabamos de recordar a grandes jalones, significó para muchos cristianos la posibilidad de dar un paso más y entrar paulatinamente en un mundo nuevo. En el mundo del otro. El mundo del pobre, del oprimido, de las clases explotadas.

a) ¿Quién ha sido el prójimo de éste?

El amor al prójimo es un componente esencial de la existencia cristiana. Pero mientras yo considere como prójimo al "cercano", a aquel que yo encuentro en **mi** camino, al que viene a mí solicitando ayuda, mi mundo permanece el mismo. Todo asistencialismo individual, todo reformismo social es un amor que no sale del patio de su casa ("si aman a los que los aman, ¿qué recompensa van a tener?"). Si por el contrario considero como mi prójimo a aquel en cuyo camino yo me pongo, al "lejano" al que me aproximo ("¿quién de estos tres fue prójimo de éste?"); si considero mi prójimo a quien salgo a buscar por calles y plazas, por fábricas y barrios marginales, por hacien-

das y minas, mi mundo cambia. Eso es lo que ocurre con la "opción por el pobre", porque el pobre es para el Evangelio el prójimo por excelencia. Esa opción constituye el eje sobre el que gira hoy una nueva manera de ser hombre y de ser cristiano en América Latina (13).

Pero el "pobre" no existe como un hecho fatal, su existencia no es neutra políticamente, ni inocente éticamente. El pobre es el subproducto del sistema en que vivimos y del que somos responsables. Es el marginado de nuestro mundo social y cultural. Es más, pobre es el oprimido, el explotado, el proletario, el despojado del fruto de su trabajo, el expoliado de su ser de hombre. Es por ello que la pobreza del pobre no es un llamado a una acción generosa que la alivie, sino exigencia de construcción de un orden social distinto.

Pero es necesario apurar el paso y cernir más de cerca la cuestión. La opción por el pobre en un compromiso liberador hizo comprender que no se trata de aislar al oprimido de la clase social a la que pertenece, esto sólo nos llevaría a "compadecernos por su situación". El pobre, el oprimido, es miembro de una clase social explotada, sutil o abiertamente, por otra clase social. Clase social explotada que tiene en el proletariado su sector más beligerante y lúcido. Optar por el pobre es optar por una clase social y contra otra. Tomar conciencia del hecho del enfrentamiento entre clases sociales y tomar partido por los desposeídos. Optar por el pobre es entrar en el mun-

---

(13) Cf. textos recientes de comunidades cristianas latinoamericanas, en **Signos de liberación** (Lima, 1973). Consultar al respecto el estudio de R. Muñoz, **Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina** (Santiago de Chile, 1973) (a publicarse en Salamanca por Ediciones Sígueme).

do de la clase social explotada, de sus valores, de sus categorías culturales. Es hacerse solidario con sus intereses y con sus luchas.

En este mundo van entrando aceleradamente diferentes sectores cristianos. Sea de ambientes populares tomando una conciencia más clara de los intereses de su clase, sea de otros ambientes solidarizándose con esos intereses y con las luchas necesarias para defenderlos. Esa solidaridad se expresa en numerosos textos de grupos variados, antes y después de Medellín, que constituyen su contexto inmediato y exigente. Pero se expresa sobre todo en compromisos diversos a lo largo y ancho del continente.

Estamos en primer lugar ante un cuestionamiento radical del orden social imperante. La miseria y la injusticia que se viven en América Latina son demasiado hondas para pensar en medidas atenuantes. De allí que se hable de revolución social y no de reformas, de liberación y no de desarrollismo, de socialismo y no de modernizaciones del sistema imperante. A los "realistas" estas afirmaciones les parecen románticas y utópicas. Y se comprende. Ellas forman parte de una racionalidad que les es ajena. La racionalidad de un proyecto histórico que anuncia una sociedad distinta construida en función del pobre y del oprimido, y que denuncia una sociedad construida en beneficio de unos pocos. Proyecto en elaboración, basado en estudios de la mayor rigurosidad científica posible, que parte de la explotación de las grandes mayorías de América Latina por las clases dominantes y de la percepción de que se trata de un continente dependiente —económica, social, política y culturalmente— de centros de poder que están fuera de él: que están en los países opulentos. Dependencia externa y dominación interna marcan las estructuras sociales de América Latina. Es por eso que únicamente un aná-

lisis de clase permitirá ver lo que está realmente en juego en la oposición entre países oprimidos y pueblos dominantes. No tener en cuenta sino el enfrentamiento entre naciones disimula y, finalmente, suaviza, la verdadera situación. La teoría de la dependencia equivocaría su camino y llamaría a engaño si no sitúa sus análisis en el marco de la lucha de clases que se desarrolla a nivel mundial. Todo esto permitirá comprender la formación social latinoamericana como un capitalismo dependiente, y prever la estrategia necesaria para salir de esa situación.

Sólo la superación de una sociedad dividida en clases, sólo un poder político al servicio de las grandes mayorías populares, sólo la eliminación de la apropiación privada de la riqueza creada por el trabajo humano, puede darnos las bases de una sociedad más justa. Es por ello que la elaboración del proyecto histórico de una nueva sociedad toma cada vez más en América Latina la senda del socialismo. Construcción del socialismo que no ignora las deficiencias de muchas de sus actuales realizaciones históricas, que trata de salir de esquemas y frases hechas, y que busca creadoramente caminos propios.

Pero ese proyecto de una sociedad distinta incluye también la creación de un hombre nuevo cada vez más libre de toda servidumbre que le impide ser agente de su propio destino en la historia. Esto lleva a cuestionar las ideologías dominantes —en las que están presentes ciertos elementos religiosos— que hoy modelan al hombre en nuestra sociedad. Sin embargo, la construcción de una sociedad distinta y de un hombre nuevo no será auténtica si no es asumida por el pueblo oprimido mismo, y para ello deberá partir de los propios valores de ese pueblo. Desde él se opera el cuestionamiento radical del actual orden social y la abolición de la cultura opresora. Unica-

mente así puede llevarse a cabo una verdadera revolución social y cultural.

Diferentes acontecimientos políticos, que han modificado profundamente la historia, el rápido desarrollo de la ciencia y el consiguiente dominio de la naturaleza, el uso de nuevos instrumentos para el conocimiento de la realidad social, así como los cambios culturales que todo eso ha traído, han hecho madurar en forma acelerada la conciencia política de la humanidad. La praxis social del hombre contemporáneo se ha hecho adulta. Se trata de un hombre más lúcido sobre los condicionamientos de su vida en sociedad, pero más consciente también de ser sujeto activo de la historia.

Esa conciencia política se hace incisiva cuando se agudiza la contradicción entre una creciente aspiración a una libertad y justicia efectivas y un orden social que pretende reconocerlas legalmente, pero que en verdad las niega, y de múltiples maneras, a clases sociales, a pueblos enteros, a minorías raciales. De allí la búsqueda revolucionaria y combativa de condiciones reales para la construcción de una sociedad libre y justa y la sospecha crítica frente a toda justificación ideológica que quiera esconder una situación cruel y conflictual.

b) **Una nueva comprensión de lo político**

Esta opción significa situarse de manera distinta en el mundo de lo político. Se trata de tomar una opción revolucionaria y socialista y de asumir así una tarea política en una perspectiva englobante, más científica y más conflictual que lo que aparecía en los primeros pasos del compromiso político.

Durante mucho tiempo lo político apareció como algo sectorial. Era un sector de la existencia humana, al lado de lo familiar, lo profesional, lo recreativo. La actividad política se hacía por consiguiente en los momentos libres que dejaban las otras ocupaciones. Además, se pensaba que lo político era lo propio de un sector de la humanidad llamado especialmente a esa responsabilidad. Pero hoy, aquellos que han optado por un compromiso liberador experimentan lo político como una dimensión que abarca y condiciona exigentemente todo el quehacer humano. Es el condicionamiento global y el campo colectivo de la realización humana. Sólo partiendo de esta percepción de la globalidad de lo político en una perspectiva revolucionaria, puede situarse debidamente un sentido más restringido del término que define acertadamente lo político como la orientación al poder político. Toda realidad humana tiene pues una dimensión política. Hablar de dimensión política no sólo no excluye sino que tiene en cuenta la multidimensionalidad del hombre, pero rechaza todo sectorialismo infecundo socialmente al distraer de las condiciones concretas en que se desenvuelve la existencia humana. En el contexto de lo político, el hombre surge como un ser libre y responsable, como hombre en relación con la naturaleza, en relación con los otros hombres, como alguien que toma las riendas de su destino transformando la historia.

Una formación insistentemente principista y ahistórica, hizo que los cristianos fueran en general poco sensibles y hasta hostiles a los intentos de racionalidad científica que se abren paso en el campo de lo político. Aquellos, sin embargo, que se hallan comprometidos en la lucha por una sociedad distinta, sienten la urgencia de conocer con el mayor rigor posible los mecanismos de la sociedad capitalista centrada en el lucro privado y en la propiedad privada para el

lucro. Sólo eso hará eficaz su acción. Los vagos y líricos llamados a la defensa de la dignidad de la persona humana que no tienen en cuenta las causas hondas del actual orden social y las condiciones concretas de la construcción de una sociedad justa son totalmente inconducentes; y a la larga sutiles maneras de engañar y engañarse. Racionalidad científica incipiente pero real, exigente pero necesaria. Gracias a su introducción en el campo de la historia y de la sociedad, el hombre contemporáneo ha comenzado a ser consciente de sus condicionamientos económicos y socio-culturales y a percibir las causas profundas de la situación de miseria y despojo en que viven los pobres de los países pobres. Mucho ha costado y cuesta todavía a los cristianos entrar en esta mentalidad. Pero gracias a ella están saliendo de medias verdades como aquella que corre tanto en ciertos ambientes cristianos: ¿De qué sirve cambiar las estructuras sociales si no se cambia el corazón del hombre? Media verdad porque ignora que el "corazón" del hombre se transforma también cambiando las estructuras sociales y culturales. Es decir que entre esos dos aspectos hay una dependencia y exigencias recíprocas, basadas en una unidad radical. No es menos "mecanicista" quien piensa que una transformación estructural traerá automáticamente hombres distintos, que quien cree que un cambio "personal" asegura transformaciones sociales. Todo mecanicismo es irreal e ingenuo.

Pero tal vez lo que más choca al cristiano que busca colocarse franca y decididamente del lado del pobre y del explotado y comprometerse con las luchas del proletariado, es el carácter conflictual que adquiere su praxis social en ese contexto. El terreno de lo político tal como se presenta hoy implica enfrentamientos —en los que la violencia se halla en grados diversos— entre grupos humanos, entre clases sociales con intereses opuestos. Ser "artesano de la

paz" no sólo no dispensa de estar presente en esos conflictos, sino que exige tomar parte en ellos si se quiere superarlos desde la raíz, exige comprender que no hay paz sin justicia. Exigencia dura e inquietante para quienes prefieren no ver esas situaciones conflictuales o se contentan con paliativos. Dura también para quienes con la mejor buena voluntad, confunden amor universal con armonía ficticia. Y sin embargo, el Evangelio nos manda amar a los enemigos; en el contexto político de América Latina eso implica reconocer el hecho de la lucha de clases y aceptar que se tiene enemigos de clase y que hay que combatirlos. No se trata de no tener enemigos sino de no excluirlos de nuestro amor. Poco acostumbrados estamos en ambientes cristianos, sin embargo, a pensar en términos conflictuales e históricos. A lo antagónico preferimos una irénica conciliación, a lo provisorio una evasiva eternidad. Debemos aprender a vivir y a pensar la paz en el conflicto, lo definitivo y transhistórico en el tiempo.

3. Transformación de la historia y amor liberador

Desde hace dos siglos, el ser humano ha comenzado a experimentar que es capaz de transformar aceleradamente el mundo en que vive. Esa experiencia ha cambiado el curso de la historia y marca definitivamente nuestra época. Se han abierto así posibilidades insospechadas para la vida del hombre en la tierra, pero su captación en provecho de una minoría de la humanidad ha provocado la frustración y la exasperación de las masas desposeídas.

Lo que se ha llamado la revolución industrial significó el comienzo de una etapa de producción rápida

y amplia de bienes de consumo para el ser humano, basada en una capacidad de transformación de la naturaleza ignorada hasta entonces (14). El surgimiento de la ciencia experimental había iniciado ya el dominio de la naturaleza, pero este señorío no se hace plenamente consciente y maduro sino cuando el conocimiento científico se traduce en técnica de manipulación del mundo material y en posibilidad de satisfacer en gran escala necesidades vitales de la persona (15). Las fuerzas productivas de la humanidad se ven así acrecentadas más allá de límites previsibles y cambian revolucionariamente la actividad económica de la sociedad. Ese proceso ha continuado y avanza en espiral y estamos hoy en lo que se denomina una segunda revolución industrial. Todo esto ha dado al hombre contemporáneo la conciencia de que es capaz de modificar radicalmente sus condiciones de vida y ha constituido una afirmación clara y estimulante de su libertad frente a la naturaleza. Pero ha producido también entre los pueblos de la tierra las más abismales diferencias que la historia jamás haya conocido.

En efecto, una de las más incontroladas consecuencias de la revolución industrial fue el progresivo reemplazo del hombre por la máquina. Esto creó un excedente social marginal al circuito de producción de la riqueza: el así llamado "ejército industrial de reserva", constituído por una masa creciente de marginados no reabsorbidos por el sistema. De este costo social del acelerado ritmo de industrialización y del correspondiente "boom" tecnológico no se tomó

---

(14) Cf. la obra clásica de E. Hobsbawm, **The Age of Revolution. Europe 1789 - 1848** (Londres, 1962); trad. española: **Las revoluciones burguesas** (Madrid, 1974).

(15) En un primer momento, la revolución industrial recibirá un impulso de la obra inventiva de artesanos. Pero muy poco después será dinamizada por los avances científicos.

conciencia en el siglo XIX sino tardíamente. Es más, a medida que el progreso técnico se fue haciendo más y más refinado y el nivel de vida de los países desarrollados más alto, este proceso se acompañó de una división internacional del trabajo que produjo las enormes diferencias entre países a que aludíamos anteriormente.

Por ello, si bien es cierto que la revolución industrial ha dado al hombre contemporáneo una situación y un poder únicos para transformar la naturaleza, no es menos cierto que agudizó las contradicciones de la sociedad hasta llevar a una situación de crisis internacional que las medidas de fuerza no logran ya ocultar.

Estas consecuencias de la revolución industrial permiten comprender mejor los alcances de otro proceso histórico, cuyos orígenes se sitúan en los mismos años y hacen percibir otra dimensión de la acción transformadora del ser humano. Nos referimos a la dimensión política. La Revolución Francesa representó la experiencia de la posibilidad de una transformación profunda del orden social existente. En ella se proclama el derecho de todo hombre a participar en la conducción de la sociedad a la que pertenece. No interesan acá los avatares inmediatos de esta revolución política, ni siquiera el carácter en buena parte declarativo de esa proclamación. Lo que importa es que con todas sus ambigüedades este hecho pone fin a un tipo de sociedad y suscitará en adelante la aspiración de todo el pueblo a participar efectivamente en el poder político y a asumir activamente su papel en la historia; en suma, la aspiración a una sociedad de veras democrática. Como en el caso anterior, estamos ante una nueva afirmación de la libertad del hombre, esta vez en relación con la organización social. Pero esta estructura democrática de la sociedad, para que sea real, supone condiciones eco-

nómicas justas, que al no darse ni hacia el interior de los países subdesarrollados ni en la relación exterior de éstos con los países desarrollados, crean tensiones agudas y explosivas tanto a nivel nacional como en el contexto internacional.

Los contemporáneos de los comienzos de estos hechos tienen una conciencia aguda de estar en el umbral de una nueva etapa histórica marcada por la razón crítica y la libertad transformadora del hombre (16). Todo esto dará lugar, para ellos, a un hombre distinto, más dueño de sí mismo y de su destino en la historia. De una historia que en adelante no podrá ser percibida si se desligan naturaleza y sociedad. La revolución industrial y la revolución política aparecerán, en efecto, cada vez más claramente no como dos procesos ocasionalmente contemporáneos o convergentes, sino como dos movimientos dependientes el uno del otro. A medida que ambos avanzaban se hacía más nítida su implicancia mutua. Transformar la historia supondrá, pues, necesariamente, transformar simultáneamente la naturaleza y la sociedad. En esa praxis transformadora hay más que una nueva conciencia del significado de la actividad económica o de la acción política: hay una nueva manera de ser persona humana en la historia.

Pero hablar de una transformación de la historia desde los pueblos dominados y los hombres margina-

---

(16) Cf. las reflexiones sobre la Ilustración de Kant en su **Filosofía de la historia,** y de Hegel, en sus **Lecciones sobre la filosofía de la historia.** Sobre esta temática, cf. la obra clásica de E. Cassirer, **La philosophie des lumiéres,** edición alemana de 1932 (París, 1970), y el trabajo más reciente de W. Oelmüller, **Die unbefriedigte Aufklarung** (Francfort, 1969). En una perspectiva teológica, consúltese J.B. Metz, J. Moltmann y W. Oelmüller, **Kirche im Prozess der Aufklarung** (Maguncia, 1970).

dos, desde los pobres de este mundo, nos lleva a verla como una praxis liberadora. Es decir, a ver en ella algo que escapa tal vez cuando se la considera desde esa minoría de la humanidad que dispone mayoritariamente de los medios científicos y técnicos, así como del poder político en el mundo de hoy. Por tal motivo adquiere esa praxis liberadora una perspectiva subversiva. Subversiva de un orden social en el que el pobre, el otro de esta sociedad, apenas comienza a hacerse escuchar (17).

Lo que está realmente en juego no es, pues, únicamente una mayor racionalidad de la actividad económica o una mejor organización social, sino, a través de ellas, una cuestión de justicia y de amor. Los términos son clásicos y tal vez poco empleados en un lenguaje estrechamente político, pero ellos nos recuerdan toda la densidad humana que está comprometida en el asunto. Ellos nos traen a la memoria que estamos hablando de personas, de pueblos enteros que sufren miseria y expoliación, que no pueden hacer uso de los más elementales derechos humanos, que apenas saben que son seres humanos. Por eso la praxis liberadora, en la medida en que parte de una auténtica solidaridad con el pobre y oprimido, es, en definitiva, una praxis de amor. De amor real, eficaz, histórico, por hombres concretos. De amor al prójimo y, en él, de amor a Cristo, que se identifica con el más pequeño de nuestros hermanos los hombres. Todo intento de separar amor a Dios y amor al prójimo da lugar a actitudes empobrecedoras en un sentido u otro. Es fácil así oponer una "praxis del cielo" a una "praxis de la tierra" y viceversa. Fácil,

---

(17) Para las opciones políticas concretas que toma actualmente en América Latina esta praxis liberadora, consúltese nuestro trabajo **Teología de la liberación** (Salamanca, 1972), caps. VI - VII.

pero no fiel al Evangelio del Dios hecho hombre. Más auténtico y hondo nos parece, por eso, hablar de una praxis de amor que echa sus raíces en el amor gratuito y libre del Padre, y que se hace historia en la solidaridad con los pobres y desposeídos y a través de ellos en la solidaridad con todos los seres humanos.

II. CREER PARA COMPRENDER

La opción por el pobre, por los sectores sociales oprimidos y por las luchas del proletariado latinoamericano; una nueva manera de percibir el mundo político, así como las exigencias de la praxis histórica de liberación, nos sitúan en un universo diferente. Todo ello lleva a una nueva experiencia espiritual en el seno mismo de esa praxis. Esta experiencia es la matriz de una nueva inteligencia de la palabra, don gratuito de Dios, que irrumpe en la existencia humana y la transforma.

1. DIOS Y EL POBRE

El compromiso liberador es el lugar de una experiencia espiritual en la que reencontramos el gran tema profético del Antiguo Testamento y de la predicación de Jesús: **Dios y el Pobre.** Conocer a Dios es hacer la justicia, es ser solidario con el pobre; con el pobre tal cual existe hoy: oprimido, miembro de una clase, raza, cultura, nación explotadas. Y, simultáneamente, la relación con el Dios que me amó primero y gratuitamente, me despoja, me desnuda, universaliza y hace gratuito mi amor por los demás. Ambos movimientos se exigen dialécticamente. Es por eso que para la Biblia no hay culto auténtico a Dios, si no hay solidaridad con el pobre.

a) **Vivir según el Espíritu**

Todo esto significa entrar en un mundo distinto y configura una experiencia cristiana inédita llena de posibilidades y promesas, pero también de impases y recodos en el camino. No hay vía ni cómoda ni triunfal para la vida de fe. No faltan quienes absorbidos por las exigencias políticas del compromiso liberador, viven las tensiones de hacerse solidario con los explotados perteneciendo a una Iglesia en la que muchos están ligados al orden social imperante, ven perder dinamismo a su fe y sufren angustiosamente una dicotomía entre su ser cristiano y su acción política. Lo que es más cruel es el caso de aquellos que ven desaparecer el amor a Dios en beneficio de lo que él mismo suscita y alimenta: el amor al ser humano. Un amor, entonces, que no sabiendo mantener la unidad exigida por el Evangelio, ignora toda la plenitud que él encierra en sí mismo.

Esos casos existen. La honestidad más elemental lleva a reconocerlo. Estar presente en estas zonas fronterizas de la comunidad cristiana en las que se da con mayor intensidad el compromiso revolucionario, no es estar en aguas tranquilas. Un análisis lúcido y matizado se impone. Son múltiples los factores que intervienen en el asunto. Los cristianos comprometidos con el proceso liberador, se hallan sujetos a muchas presiones. Y no están exentos de romanticismos, tensiones emocionales, ni fundamentaciones doctrinales ambiguas, que pueden llevarlos a veces a rupturas fáciles o actitudes exasperadas. Pero la responsabilidad de aquellos cristianos que se refugian en cómodas "ortodoxias" y se fabrican seguridades a fuerza de no estar presentes en ninguna parte contentándose con levantar de tiempo en tiempo el dedo acusador, surgirá también con toda crudeza.

La dificultad es pues real. Pero las pistas de solución sólo pueden surgir del corazón mismo del problema. Las medidas protectoras velan la realidad y atrasan una respuesta fecunda. Ellas manifestarían además un olvido de la urgencia y seriedad de las razones que llevan a un compromiso con las personas explotadas por un sistema cruel e impersonal; y en definitiva es no creer en la fuerza del Evangelio y de la fe. De ahí donde el anuncio evangélico parezca sumergirse en lo puramente histórico, debe nacer la reflexión teológica, la espiritualidad y la nueva predicación de un mensaje cristiano encarnado —no disuelto— en nuestro aquí y ahora. Evangelizar, escribía Chenu, es encarnar el Evangelio en el tiempo. Ese tiempo hoy es confuso y tenebroso sólo para quien, carente de esperanza, no sabe, o vacila en creer que el Señor está presente en él.

Y de hecho, el compromiso liberador está significando para muchos cristianos una auténtica experiencia espiritual, en el sentido original y bíblico del término: un vivir en el Espíritu que nos hace reconocernos libre y creativamente hijos del Padre y hermanos de los hombres ("Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama ¡Abbá, Padre!"). Sólo mediante gestos concretos de amor y solidaridad será efectivo nuestro encuentro con el pobre, con el hombre explotado, y en él nuestro encuentro con Cristo ("a mí me lo diste"). Nuestra negativa de amor y solidaridad será un rechazo de Cristo ("a mí me lo negaste"). El pobre, el otro, surge como revelador del totalmente Otro. De eso se trata, de una vida en presencia del Señor en el interior mismo de una actividad política a la que se reconoce todo lo que ella tiene de conflictual y de exigencia de racionalidad científica. Se trata de ser, parafraseando una expresión célebre, contemplativos en la acción política.

Estamos poco acostumbrados a esto. Una experiencia espiritual nos parece algo que debe darse al margen de realidades humanas tan poco puras como las políticas. Sin embargo, hacia eso estamos yendo, hacia un encuentro con el Señor no en el pobre "aislado y bueno", sino en el oprimido, en el miembro de una clase social que lucha ardientemente por sus más elementales derechos y por la construcción de una sociedad en la que se pueda vivir como hombres. La historia es el lugar en que Dios revela el misterio de su persona. Su palabra llega a nosotros en la medida de nuestra inserción en el devenir histórico. Pero esta historia es una historia conflictual, de enfrentamientos de intereses, de luchas por una mayor justicia, de marginación y explotación de hombres, de aspiración a la liberación. En esa historia optar por el pobre, por las clases explotadas, identificarse con su suerte, compartir su destino, es querer hacer de esa historia una historia de fraternidad auténtica. No hay otro modo de acoger el don gratuito de la filiación. Es optar por la cruz de Cristo, en la esperanza de su Resurrección. Esto es lo que celebramos en la eucaristía. En ella expresamos la voluntad de hacer nuestro el sentido que Jesús le dio a su vida y de recibir del Espíritu el don de amar como El amó.

En estas condiciones concretas se da el proceso de conversión evangélica, punto nodal de toda espiritualidad. La conversión es una salida de uno mismo y una apertura a Dios y a los demás; ella implica ruptura, pero sobre todo significa emprender una nueva senda (18). Y por eso mismo no es una actitud intimista y privada, sino un proceso que se da en el medio socioeconómico, político y cultural en el que

---

(18) Cf. R. Schnackenburg, **L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament, I** (París, 1971), p. 35.

se vive y que debe ser transformado. El encuentro con Cristo en el pobre constituye una auténtica experiencia espiritual. Un vivir en el Espíritu, lazo de amor entre el Padre y el Hijo, entre Dios y el hombre, entre hombre y hombre. Los cristianos comprometidos en una praxis histórica de liberación intentan vivir en ella esta comunión profunda: el amor a Cristo en el encuentro solidario con los pobres, la fe en nuestra situación de hijos del Padre forjando una sociedad de hermanos y la esperanza en la salvación de Cristo en el compromiso por la liberación de los oprimidos.

Ese es el proceso que están viviendo un número creciente de cristianos —laicos, obispos, sacerdotes— de América Latina. Se trata de una experiencia unificante que, con frecuencia, se empobrece cuando busca expresarse. Tal vez debido al manejo de teologías que tienden a separar y hasta oponer los elementos de esta experiencia, o a la actitud defensiva adoptada frente a sectores cristianos que ven en el compromiso por la liberación un cuestionamiento a sus privilegios en el actual orden social. Se trata de una experiencia cristiana que no está exenta del peligro de identificaciones simplistas y de reducciones distorsionadoras, pero que intenta con audacia y hondura vivir en Cristo asumiendo la historia de sufrimiento y de injusticia de los pobres de este Continente. En la medida en que esta experiencia ha logrado expresarse con autenticidad y liberarse de un lenguaje mediatizado, su aporte ha empezado a ser fecundo para toda la comunidad eclesial.

El Magnificat podría expresar muy bien esta espiritualidad de la liberación. Texto de acción de gracias por los dones del Señor, expresa humildemente la alegría de saberse amado por El: "exulta de júbilo mi espíritu en Dios mi Salvador, porque ha mirado la

humildad de su sierva... porque ha hecho en mí maravillas el Poderoso" (Lc. 1,47-49). Pero al mismo tiempo es uno de los textos de mayor contenido liberador y político del Nuevo Testamento. Esa acción de gracias y esa alegría están estrechamente ligadas a la acción de Dios liberando a los oprimidos y humillando a los poderosos: "Derribó a los potentados de sus tronos y ensalzó a los humildes. A los hambrientos los llenó de bienes y a los ricos los despidió vacíos". El futuro de la historia está en la línea del pobre y del expoliado. La liberación auténtica será obra del oprimido mismo, en él el Señor salva la historia. La espiritualidad de la liberación tendrá como punto de partida la espiritualidad de los **anawim.**

b) Pobreza y solidaridad

La praxis liberadora se hace más madura y cuestionante. En adelante será en el marco de lo político, entendido según lo precisábamos antes, donde el cristiano comprometido con el pobre y con la liberación de las clases explotadas vivirá y pensará su fe. Espontáneamente se orientará a una exigencia evangélica fundamental: la pobreza. Exigencia de identificación con Cristo que vino al mundo para anunciar el Evangelio a los pobres y para liberar a los oprimidos. Lo que va a encontrar le sorprenderá (19).

La pobreza tal como era vivida y pensada en la Iglesia se hallaba prisionera dentro de los límites de la vida religiosa. Prisionera de una manera de vivir el voto de pobreza. La pobreza, más allá de la pu-

---

(19) El tema de la pobreza evangélica está tratado más ampliamente en **Teología de la liberación,** cap. XIII.

reza y nobleza de las intenciones, se presentaba como algo privativo —propiedad privada— de un determinado tipo de cristianos, que daban a veces la impresión de sentirse ricos de su pobreza. El común de los cristianos, se decía, no está llamado a la pobreza; en pequeñas dosis, bajo la forma de una cierta sobriedad en la vida, ella es aconsejable, pero no es un precepto, no es algo que define taxativamente a un cristiano. En el fondo, para algunos no era una mala división del trabajo. A los cristianos que vivían así el voto de pobreza, se les consideraba como situados en un estado de perfección espiritual, habiendo renunciado a los bienes y placeres de este mundo. A los otros, estas últimas ventajas no les disgustaban pero para obtenerlas, pagaban el precio de estar en una situación un poco inferior desde el punto de vista cristiano. No obstante su ubicación en el mundo les permitía sostener con limosnas a los primeros. Así todo el mundo ganaba algo. Menos el Evangelio.

Y tampoco los pobres y explotados de este mundo. Porque había algo más grave —y más sutil— todavía. La pobreza era proclamada como un ideal cristiano. Pero manteniendo esta afirmación en un cierto nivel de generalidad, se abrían las puertas a toda clase de equívocos. Ya que si, como leemos en la Biblia, la pobreza material es una situación infrahumana fruto de la injustica y el pecado, la situación de pobreza no puede ser un ideal cristiano. Sería aspirar a algo considerado denigrante para el hombre. Esto pondría además las exigencias evangélicas a contracorriente del gran anhelo de los hombres que consiste en liberarse de la sujeción a la naturaleza, en eliminar la explotación de las personas y crear mejores condiciones de vida para todos. Sería igualmente, y esto no es lo menos grave, justificar, aunque no sea sino involuntariamente, la situación de injusticia y explotación que es la causa fundamental de

la pobreza. De la pobreza real que sufren las grandes mayorías latinoamericanas.

Pero el testimonio de pobreza y la reflexión teológica sobre él, comenzó a cambiar en los últimos años. Las primeras exigencias vinieron de las comunidades religiosas que centraban su espiritualidad en una vida de pobreza y contemplación. Y este doble perfil no fue un azar, su fecundidad sigue presente aunque en un contexto diferente. Esas exigencias fueron ganando poco a poco a otros sectores de religiosos en la Iglesia, haciendo que el voto de pobreza apelara a sus orígenes y enriqueciera su significación. Pero esas exigencias pronto rebasaron los marcos de la vida religiosa. El requerimiento por un más real y radical testimonio de pobreza fue hecho suyo por amplias franjas de cristianos que vieron en él un rasgo definitorio de una vida en conformidad con el Evangelio. Y se hizo cuestionante de toda la Iglesia, crítico y beligerante frente a todo contratestimonio en materia de pobreza.

Pero no se trataba de una simple extensión del reclamo por una vida pobre, y menos todavía de un mecánico traslado de la "pobreza religiosa" a otros sectores crisianos. La manera de vivir y de pensar la pobreza cambió, está cambiando. La solidaridad con el pobre, el compromiso con la liberación de las clases explotadas, la entrada en el mundo de lo político llevó a una relectura del Evangelio. Sólo en efecto una crítica desde la praxis liberadora permite la denuncia de la función ideológica cumplida por las maneras de entender la pobreza y lleva a esa reinterpretación del Evangelio. Medellín se situó en este esfuerzo de relectura apoyado en las nuevas experiencias de numerosos grupos cristianos.

La pobreza evangélica comenzó a ser vivida como un acto de amor y de liberación hacia los pobres

de este mundo, como solidaridad con ellos y protesta contra la pobreza en que viven, como identificación con los intereses de las clases oprimidas y como recusación de la explotación de que son víctimas. Si la causa última de la explotación y alienación del hombre es el egoísmo, la razón profunda de la pobreza voluntaria es el amor al prójimo. La pobreza —resultado de la injusticia social que tiene en el pecado su raíz más honda— es asumida no para hacer de ella un ideal de vida, sino para testimoniar del mal que representa. Así como la condición pecadora y sus consecuencias fue asumida por Cristo, no para idealizarla ciertamente, sino por amor y solidaridad con los hombres para redimirlos del pecado. Para luchar contra el egoísmo humano y abolir toda injusticia y división entre los hombres. Para suprimir aquello que hace que haya ricos y pobres, explotadores y explotados. El testimonio de pobreza vivido como una auténtica imitación de Cristo, en lugar de alejarnos del mundo nos coloca en el corazón mismo de la situación de despojo y opresión y desde allí anuncia la liberación y la comunión plena con el Señor. Desde allí anuncia y vive la pobreza espiritual como total disponibilidad a Dios.

2. COMPRENDER LA FE

En la raíz de toda teología está el acto de fe. Pero no en tanto que simple adhesión intelectual al mensaje, sino como acogida vital al don de la palabra escuchada en la comunidad eclesial, como encuentro con el Señor, como amor al hermano. Se trata de la existencia cristiana tomada en su totalidad. Acoger la palabra, hacerla vida, gesto concreto, es el punto de partida de la inteligencia de la fe. Ese es el sen-

tido del **credo ut intelligam** de San Anselmo, tal como lo ha expresado en su texto célebre: "Yo no intento, Señor, penetrar en tu profundidad, porque mi inteligencia no podría de ningún modo agotarla; pero deseo comprender en cierta medida tu verdad, que cree y ama mi corazón. No busco comprender para creer, sino que **creo para comprender.** Puesto que estoy seguro de que si yo no creyese, yo no comprendería" **(Proslogion,** final del primer capítulo).

El primado de Dios y la gracia de la fe dan razón de ser al trabajo teológico. A partir de ahí puede entenderse apropiadamente que si el cristiano busca comprender su fe es, finalmente, en función de la "imitación de Cristo", que es idéntico a decir: para sentir, pensar y actuar como él. Una auténtica teología es siempre una teología espiritual, tal como la entendían los Padres. La vida de fe no es, pues, sólo el punto de partida; es también el punto de llegada del quehacer teológico. Creer y comprender se hallan en una relación circular.

a) Teología y Racionalidad

La teología pone siempre en juego una cierta racionalidad, aunque no se identifique necesariamente con ella. Esta racionalidad corresponde al universo cultural del creyente. Toda teología se pregunta por la significación de la Palabra de Dios para nosotros en el presente de la historia, y los intentos de respuesta se hacen en función de nuestra cultura, de los problemas que se plantean a los hombres de nuestro tiempo. Desde ese universo cultural reformulamos el mensaje del Evangelio y de la Iglesia para nuestros contemporáneos y para nosotros mismos.

Eso fue lo que intentó, por ejemplo, la teología tomista, sirviéndose audazmente de la filosofía aristotélica y de toda la visión del mundo a la que ella estaba ligada. Se dio así un paso de capital importancia en la comprensión de la fe. Hoy asistimos a una crisis de la racionalidad empleada clásicamente en teología. El asunto ha sido estudiado ampliamente y sus causas señaladas con precisión; no interesa por eso aquí entrar en detalles al respecto. Esto ha dado lugar al eclecticismo filosófico, que es uno de los rasgos de una cierta teología contemporánea. Ha dado lugar también a búsquedas, no tanto para reconstruir un imposible sistema teológico unitario como para encontrar nuevas sendas en la reformulación de la palabra (20). De una manera tal vez más radical, ha provocado cuestionamientos en materia de teoría del conocimiento (21). Asunto quizá no suficientemente presente en el pensamiento teológico, pero sobre el que urge interrogarse. ¿Cuáles son los supuestos en el acercamiento de la teología a la realidad histórica? ¿Cuál es el peso de la ubicación de la institución eclesial en la sociedad actual sobre nuestra reflexión teológica? O, para decirlo con una expresión hoy muy usada: ¿desde dónde habla el teó-

---

(20) Para una visión de conjunto sobre estas cuestiones y sobre los caminos que busca la teología contemporánea, consúltese las ricas reflexiones de G. Geffré, **Un nouvel âge de la théologie** (París, 1972). Véase también H. Bouillard, **Exégése, herméneutique et théologie. Problémes de méthode,** en **Exégése et herméneutique** (París, 1971; trad. española: **Hermenéutica bíblico - teológica y análisis estructural,** Ed. Cristiandad, Madrid, 1974), y los finos análisis de J.P. Jossua, **Ensemblement du discours chrétien:** "Christus" (junio, 1973), pp. 345-354.

(21) Cf. el intento de J. Guichard por poner de relieve estas cuestiones: **Foi chrétienne et théorie de la connaissance:** "Lumiére et Vie" (junio-agosto 1973), pp. 61-84.

logo? ¿Para qué y para quién habla? Estos planteamientos han llevado a una cuestión capital, que surge siempre en momentos en que se cierra una etapa y se abre otra: ¿qué es hacer teología?

En estos replanteamientos desempeña un papel importante el brote del conocimiento científico. En particular, cuando hace incursiones en el campo de la historia y de la psicología. Las ciencias son expresiones de la razón humana, que nos descubren aspectos de la naturaleza y del hombre que escapan a otras formas de acercamiento a esas realidades y, por tanto, no pueden ser descuidadas por la teología. La reflexión filosófica conserva, aunque roturando nuevos caminos, toda su vigencia y se enriquece en permanente diálogo con las ciencias. Ella responde a cuestiones que no son del dominio de las ciencias y da su aporte propio al conocimiento de la historia y al papel de la acción libre y creadora del hombre.

DOS PERSPECTIVAS

Esta complejidad y multidimensionalidad del conocimiento humano es puesta en juego en la praxis histórica de liberación y contribuye a hacerla más eficaz. Y está presente también en el discurso sobre la fe que intenta hacerse desde la solidaridad con los pobres y marginados.

En efecto, una buena parte de la teología contemporánea parece haber partido del desafío lanzado por el **no creyente.** El no creyente cuestiona nuestro **mundo religioso** y le exige una purificación y una renovación profunda. Bonhoeffer asumía ese reto y formulaba incisivamente la pregunta que está en el origen de muchos esfuerzos teológicos de nuestros días: ¿Cómo anunciar a Dios en un mundo que se ha hecho

adulto **(mündig)?** Pero en un continente como América Latina el reto no viene en primer lugar del no creyente, sino del **no persona,** es decir, de aquel a quien el orden social existente no reconoce como tal: el pobre, el explotado, el que es sistemática y legalmente despojado de su ser de hombre, el que apenas sabe que es una persona. El no-persona cuestiona, ante todo, no nuestro mundo religioso, sino nuestro **mundo económico, social, político, cultural;** y por eso es un llamado a la transformación revolucionaria de las bases mismas de una sociedad deshumanizante. La pregunta no será, por tanto, cómo hablar de Dios en un mundo adulto, sino, más bien, ¿cómo anunciarlo como Padre en un mundo no humano? ¿Qué implica decirle al no-persona que es hipo de Dios? Estas fueron ya, en cierto modo, las cuestiones que se les plantearon en el siglo XVI a un Bartolomé de las Casas y a muchos otros, a partir del encuentro con el indígena americano. El descubrimiento del otro, del explotado, llevó a una reflexión sobre las exigencias de la fe que contrastaba con la de quienes estaba del lado del dominador, un Ginés de Sepúlveda, por ejemplo.

Al presente, el marco histórico es distinto, el análisis social es otro, pero asistimos a un redescubrimiento del pobre en América Latina. Solidarizarse con él es entrar conscientemente en la conflictividad histórica, en los enfrentamientos entre países, entre clases sociales. Es entrar por el lado del dominado y del oprimido. No obstante, no se cuestiona de veras el sistema social que crea y justifica esa situación si no se participa en esfuerzos por transformarlo radicalmente y forjar un orden distinto. Insertarse en la praxis de liberación significa asumir lo que poco antes llamábamos la complejidad y multidimensionalidad del conocimiento humano; significa, en definitiva, entrar en un mundo cultural diferente.

Desde este mundo cultural en que nos hallamos por nuestra propia ubicación en el proceso histórico latinoamericano intentamos reformular el mensaje evangélico. En esta perspectiva, el discurso sobre la fe tomará necesariamente un camino distinto al que se le presenta a partir de los desafíos del no creyente.

b) **Praxis de Liberación y Comprensión de la Fe**

El compromiso en el proceso de liberación introduce al cristiano en un mundo que le era poco familiar y le hace dar un salto cualitativo: cuestionamiento radical de un orden social y de su ideología, rompimiento con viejas maneras de conocer. Todo eso hace que una reflexión teológica hecha en otro contexto cultural sea poco dicente para él. Ella le transmite la conciencia que generaciones cristianas precedentes tomaron de su fe, sus expresiones son puntos de referencia para él, pero no lo sacan de su orfandad teológica porque no le hablan el lenguaje fuerte, claro e incisivo que corresponde a la experiencia humana y cristiana que está viviendo.

TEORIA Y PRAXIS

Pero simultáneamente los gérmenes de un nuevo tipo de inteligencia de la fe nacen en esas mismas experiencias. En ellas ha aprendido a ligar, conocer y transformar, teoría y práctica.

En efecto, no percibiríamos tal vez el alcance del cuestionamiento radical que se hace al orden social existente si no tomáramos conciencia del cambio que se ha operado en la manera como el hombre conoce, en la forma como se acerca a la verdad y como la

relaciona con su práctica histórica. Desde el nacimiento de la ciencia experimental el hombre ha ido adquiriendo un papel más activo en el conocimiento. Ya no se limita a admirar la naturaleza y a clasificar lo que observa, sino que la interroga y la provoca, descubre sus leyes y la domina por la técnica. El nacimiento de las ciencias sociales y psicológicas extendió, en cierto modo, ese tipo de conocimiento a campos hasta el momento reservados a consideraciones de tipo filosófico. Estas conservan, en un determinado nivel, su sentido pero en adelante tendrán que convivir con los intentos de hacer ciencias humanas. Ciencias que están en sus primeros pasos, que buscan su camino, que nos están abriendo a nuevas dimensiones del hombre y que sin embargo no pueden ser asimiladas pura y simplemente a las ciencias naturales. Todo esto hizo descubrir algo que hoy se perfila como un rasgo fundamental de la conciencia contemporánea: el conocimiento está ligado a la transformación. No se conoce la historia —que es indisolublemente naturaleza y sociedad— sino transformándola y transformándose a sí mismo. Ya lo decía Vico: el hombre no conoce bien sino lo que hace. La verdad para el hombre contemporáneo se **veri-fica,** se hace. Un conocimiento de la realidad que no lleve a una modificación de ella, es una interpretación no verificada, no hecha verdad. En sus penetrantes y casi escultóricas "Tesis sobre Feuerbach", Marx sienta en esta óptica las bases epistemológicas de su aporte al conocimiento científico de la historia. La realidad histórica deja así de ser el campo de aplicación de verdades abstractas y de interpretaciones idealistas, para ser más bien el lugar privilegiado del que se parte y al que se regresa en el proceso del conocimiento. La praxis transformadora de la historia no es el momento de la encarnación degradada de una teoría límpida y bien pensada, sino la matriz de un conocimiento auténtico y la prueba decisiva de su valor. Es el lugar en el que el ser humano recrea

su mundo y se forja a sí mismo, conoce la realidad en la que se halla y se conoce a sí mismo.

LA VERDAD BIBLICA

Una relectura del Evangelio se impone. Y en ella redescubrirá algo tradicional, auténticamente tradicional, y tal vez por eso olvidado por "tradiciones" más recientes: la verdad evangélica se hace. Hay que obrar la verdad, nos dice San Juan, y es que esa verdad es Amor. Vivir el amor es afirmar a Dios. Creer en Dios no es limitarse a sostener su existencia, creer en Dios es comprometer su vida con El y con todos los hombres. Tener fe es salir de uno mismo y darse a Dios y a los otros. La fe opera por la caridad, nos precisa San Pablo.

Reflexionar sobre la fe quiere decir repensar una fe que no adquiere una real consistencia sino a través de gestos y que por eso trasciende una simple afirmación y confesión verbal (22). Esa reflexión se sitúa en el movimiento de una Promesa que se cumple a lo largo del proceso histórico, a la vez se abre hacia algo más allá de la historia. En la Biblia, la verdad incluye fidelidad, justicia, firmeza. Creer es tener confianza, entregarse a Dios, ser fiel. Dios es digno de fe porque es verdadero, porque, como dicen con frecuencia los profetas en el Antiguo Testamento, su palabra es firme y siempre cumple lo que promete. El cumplimiento tiene lugar en la historia, y así Dios aparece a lo largo de la historia como verdadero.

---

(22) En esta perspectiva habría tal vez que recuperar las reflexiones de Duns Escoto sobre la praxis y sobre la teología en cuanto ciencia práctica. Cf. también la obra de Frans v. d. Oudenrijn, **Kritische Theologie als Kritik der Theologie** (Munich-Maguncia, 1972).

Cristo es el cumplimiento de la Promesa del Padre que nos hace sus hijos en El, en los gestos y en las palabras de Jesús. El Padre cumple su Promesa en la muerte y resurrección de Jesús. Ser cristiano es aceptar que la Promesa empiece a ser cumplida y realizada en un contexto histórico. Ser cristiano es trabajar para verificar —hacer verdad— esa Promesa del Padre en la historia, revelando el amor del Padre en el amor hacia nuestros hermanos. ("Sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque queremos a los hermanos"). Ser cristiano es esperar el cumplimiento pleno de la Promesa.

En la Biblia, el acto de conocer no está relegado a un nivel meramente intelectual. Conocer es amar. La palabra profética ("dabar") siempre es un acontecimiento, algo que sucede; la palabra pronunciada en el nombre de Yahvéh se hace historia. La verdadera ortodoxia es ortopraxis.

TEOLOGIA DESDE Y SOBRE LA PRAXIS

No se trata de una mecánica correspondencia con la insistencia contemporánea en establecer los lazos entre conocer y transformar y en vivir una verdad que se verifica. Pero el mundo cultural en que vivimos permite descubrir un punto de partida y un horizonte en el que se inscribe una reflexión teológica que deberá emprender un nuevo camino apelando también y necesariamente a sus propias fuentes.

En este contexto la teología será una reflexión crítica desde y sobre la praxis histórica en confrontación con la Palabra del Señor vivida y aceptada en la fe, una fe que nos llega a través de múltiples y a veces ambiguas mediaciones históricas, pero que rehacemos día a día. Será una reflexión en y sobre la fe como praxis liberadora. Inteligencia de la fe que

se hace desde una opción y un compromiso (23). A partir de la solidaridad real y efectiva con las clases explotadas, las razas discriminadas, las culturas despreciadas de América Latina, y desde su mundo. Reflexión que arranca de un compromiso por crear una sociedad justa y fraterna y que debe contribuir a que ese compromiso sea más radical y más pleno. Discurso teológico que se hace verdad, se veri-fica en la inserción real y fecunda en el proceso de liberación.

De esta manera la teología se liberará de un contexto socio-cultural que le impide situarse allí donde los oprimidos y despojados del mundo están luchando por ser aceptados como personas humanas. La teología se convertirá así en una fuerza liberadora y profética que tiende a contribuir a una total comprensión de la Palabra, comprensión que en definitiva tiene lugar en los hechos de la vida real. Esto y no simples afirmaciones o "modelos de análisis" liberará a la teología de toda forma de idealismo.

c) **Jesucristo: principio hermenéutico de la fe**

Ser cristiano es creer que un hombre de esta historia que nos amó amando a sus contemporáneos hasta dar su vida por ellos, que amó de preferencia a los pobres y nos reveló a Dios como Padre, y que por ello enfrentó a los grandes y poderosos de su tiempo, y fue finalmente ajusticiado como subversivo, es Dios.

---

(23) Esto significa que el mismo teólogo debe ser una persona comprometida con el proceso de liberación. Esto es una condición para una obra no solamente concreta sino también verdaderamente científica.

El gran principio hermenéutico de la fe, y por lo tanto fundamento de todo discurso teológico es Jesu-Cristo. En Jesús encontramos a Dios, en la Palabra humana leemos la palabra del Señor, en los acontecimientos históricos reconocemos el cumplimiento y la promesa. Y esto porque Jesús es el Cristo de Dios, el enviado del Padre, el Hijo ("tanto amó Dios al mundo que envió a su propio Hijo", Juan 3,16); porque Jesús es la **irrupción** en la historia de Aquel por quien todo fue hecho y todo fue salvado. Ese es pues el círculo hermenéutico fundamental: del ser humano a Dios y de Dios al ser humano, de la historia a la fe y de la fe a la historia, de la palabra humana a la palabra del Señor y de la palabra del Señor a la palabra humana, del amor fraterno al amor del Padre y del amor del Padre al amor fraterno, de la justicia humana a la santidad de Dios y de la santidad de Dios a la justicia humana.

La teología, inteligencia de la fe, está animada por la voluntad de ayudar a vivir según el Espíritu.

3. SALVACION DE LA HISTORIA

a) **Liberación de Cristo y liberación política**

Esto diferencia la teología de la liberación de teologías como las del desarrollo, la revolución y la violencia, a las que a veces es ligada e incluso equivocadamente reducida (24).

---

(24) Cf. G. Gutiérrez, **Hacia una teología de la liberación** (Montevideo, 1969) (texto de una conferencia pronunciada en julio de 1968), y **Notes on Theology of Liberation** (ponencia presentada en un encuentro organizado por Sodepax en 1969 y publicado en **In Search of a Theology of Develop-**

Respecto de ellas no sólo hay análisis distintos de la realidad debido a opiniones políticas más globales y radicales, sino sobre todo diferencias en el quehacer teológico mismo. La teología de la liberación no intenta justificar cristianamente posturas ya tomadas, no quiere ser una ideología cristiana revolucionaria. Es una reflexión a partir de la praxis histórica del hombre. Busca pensar la fe desde esa praxis histórica y a partir de cómo es vivida la fe en el compromiso liberador. Debido a esto la teología viene después del compromiso, la teología es un acto segundo (25). Por eso sus temas son los grandes temas de toda verdadera teología, pero el enfoque, la manera de abordarlos es otro. Su relación con la praxis histórica es distinta.

Decir que no pretende ser una ideología cristiana revolucionaria no es afirmar que se desentienda del proceso revolucionario. Por el contrario parte precisamente de la inserción en él e intenta contribuir a

---

ment, Lausana, 1970); E. Pironio, **La Iglesia, pueblo de Dios,** Bogotá, 1970) y **La Iglesia que nace entre nosotros** (Bogotá, 1970); H. Assmann, **Opresión-liberación, desafío a los cristianos** (Montevideo, 1971); J.C. Scannone, **La teología de la liberación:** "Revista del Centro de Investigaciones y Acción Social" nº 221 (Buenos Aires, abril 1973); L. Gera, **Teología de la liberación:** "Perspectivas para el Diálogo" nº 72 (Montevideo, mayo 1973); J. de Sant'Ana **"Introduction to Theological Reflection on Domination and Dependence"** (Private publication of World Council of Churches, Geneva, 1974); Pablo Richard, **Reflexión teológica desde la lucha del pueblo** (Santiago de Chile, ISAL, 1973); Ronaldo Muñoz, **Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina,** Santiago de Chile, 1973; Raúl Vidales **"Sacramentos y Liberación",** en **Servir,** Año X, nº 49, pp. 67-76.

(25) Cf. G. Gutiérrez **"La pastoral de la Iglesia en América Latina. Análisis teológico"**, Montevideo, 1968; y también **Notes on a Theology of Liberation,** Lausana, 1970). Esta manera de percibir la teología es una de las primeras intuiciones de la Teología de la liberación.

hacerlo más crítico de sí mismo y por lo tanto más radical y global. Esto será hecho situando el compromiso político liberador en la perspectiva del don gratuito de la liberación total de Cristo.

La palabra del Señor aceptada en la fe será vivida y pensada hoy por una persona humana que se mueve en estas categorías culturales; como en el pasado lo fue por hombres modelados por el pensamiento griego. En esta tarea compleja habrá que recurrir a múltiples especialidades que permitan un conocimiento serio de las diferentes facetas del pensamiento contemporáneo. Habrá que referirse, además de a una filosofía en diálogo con las ciencias humanas, a los instrumentos que éstas brindan para conocer las realidades sociales negadoras de la justicia y la fraternidad que se buscan, y hacer así eficaz la acción. Trabajar teológicamente en el ámbito de una racionalidad que incorpora elementos distintos a los que la teología tradicional está acostumbrada a manejar crea conflictos e incomprensiones. Siempre fue así. Recuérdese la hostilidad y las acusaciones de distorsión (y de "humanización") de la fe que se opusieron al uso de la filosofía aristotélica en teología (26). Pero como ellas, pese a lo que puedan lograr en el presente en materia de alarmas infundadas y de condenaciones episódicas, no tienen futuro. El futuro está en manos de una fe, en comunión eclesial, que no le teme a los avances del pensamiento y a la práctica social del ser humano, que se deja interrogar por ellos pero que los interpela, que se enriquece, pero que no se somete acríticamente, que conoce sus condicionamientos pero también sus exigencias. Tarea

---

(26) Cf. J.L. Segundo, **Desarrollo y subdesarrollo: polos teológicos**, en "Perspectivas de diálogo", nº 43 (mayo 1970), pp. 76-80.

compleja que apela a múltiples especialidades, a un conocimiento serio de las diferentes facetas del pensamiento contemporáneo, filosóficas y científicas, sin las cuales no es posible elaborar hoy un discurso teológico. En este caso, el intento —como otros en el pasado— es evidentemente mucho más modesto, pero la virulencia de algunas reacciones no es menor. Ellas se explican tal vez por razones no teológicas: forman parte de la defensa de un orden social que no acepta ser cuestionado ni abolido por el hombre que él margina y despoja.

La fe —aceptación del, y respuesta al, amor del Padre— va a la raíz última de la injusticia social: el pecado, ruptura de amistad con Dios y de fraternidad entre los hombres. Pero esto no lo hará soslayando las mediaciones históricas, evitando los análisis sociopolíticos de esas realidades históricas. El pecado se da en la negación del hombre como hermano, en estructuras opresoras creadas en beneficio de unos cuantos, en la expoliación de pueblos, razas, culturas y clases sociales. El pecado es la alienación fundamental que, por lo mismo, no puede ser alcanzada en ella misma, sólo se da en situaciones históricas concretas, en alienaciones particulares. Imposible comprender lo uno sin lo otro. El pecado exige una liberación radical, pero ésta incluye necesariamente una liberación de orden político. Sólo participando beligerante y eficazmente en el proceso histórico de la liberación, será posible señalar con el dedo la alienación fundamental presente en toda alienación parcial. Esa liberación radical es el don que aporta Cristo. Por su muerte y resurrección redime al hombre del pecado y de todas sus consecuencias. "Es el mismo Dios —dice Medellín— quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de **todas** las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una pa-

labra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano" (27).

Pero ya lo hemos dicho y repetido, la acción política tiene sus exigencias y sus leyes propias. Recordar el sentido profundo que ella tiene para un cristiano es algo muy distinto a dar un salto hacia atrás, hacia etapas en las que el hombre no estaba en condiciones de conocer los mecanismos internos de una sociedad opresora y en las que la acción política no había entrado en su edad adulta. Aceptar el don de la filiación haciendo hermanos a todos los hombres, no pasará de ser una frase, útil sólo para autosatisfacerse con la nobleza del ideal, si no es vivida cotidiana y conflictivamente en la historia. Si no se traduce en una identificación real con los intereses de los hombres que padecen la opresión de otros hombres, con las luchas de las clases explotadas. Si no enriquece creadora y críticamente, y desde dentro, los procesos políticos que tiendan a cerrarse sobre ellos mismos y mutilar auténticas dimensiones del hombre. Si no usa los instrumentos que brindan las ciencias humanas para conocer las realidades sociales negadoras de la justicia y la fraternidad que se buscan, y hacer así eficaz su acción.

La liberación de Cristo no se reduce a la liberación política pero se da en hechos históricos y políticos liberadores. No es posible saltar esas mediaciones. De otro lado la liberación política no es un mesianismo religioso, tiene su autonomía y sus leyes, ella supone análisis sociales y opciones políticas bien determinados, pero ver la historia humana como una historia en la que la liberación de Cristo está en obra, ensancha la perspectiva y da a lo que está en juego

---

(27) Justicia, nº 3, en Conferencia de los Obispos Latinoamericana, Medellín, 1968.

en el compromiso político toda su hondura y su verdadera significación. No se trata pues de fáciles y empobrecedoras ecuaciones o de reducciones simplistas y distorsionadoras de lo uno a lo otro sino de una iluminación y de exigencias recíprocas y fecundas.

La teología de la liberación es una teología de la salvación en las condiciones concretas, históricas y políticas, de hoy. Esas mediaciones históricas y políticas actuales valoradas por ellas mismas, cambian la vivencia, y la reflexión sobre el misterio escondido desde todos los tiempos y revelado ahora, sobre el amor del Padre y la fraternidad humana, sobre la salvación actuante en el tiempo y que da su unidad profunda a la historia humana. No hay dos historias, una de la filiación y otra de la fraternidad, una en la que nos hacemos hijos de Dios y otra en la que nos hacemos hermanos entre nosotros. Eso es lo que el término liberación quiere hacer presente.

b) **Distorsiones y perspectivas**

Una reflexión teológica en el contexto de liberación, parte de la percepción de que ese contexto nos obliga a repensar radicalmente nuestro ser cristiano y nuestro cómo ser Iglesia. Esta reflexión sobre la palabra aceptada en la fe apelará a las diferentes expresiones de la razón humana contemporánea, a las ciencias humanas además de la filosofía. Pero sobre todo se referirá a la praxis histórica de una manera nueva. Esto señala su diferencia con todo intento de maquillar con "preocupación social" o con vocabulario de "liberación" viejas posturas pastorales y teológicas. Actitudes fáciles y una cierta moda han llevado en efecto a algunos a hablar de lo mismo de siempre, añadiéndole el adjetivo "liberador", y vender así una mercadería que

comenzaba a almacenarse. Otro intento de igual vena es interpretar en línea "espiritualista" (ya que no espiritual que tiene un sentido más profundo) todo lo referente a la liberación de Cristo. De ese modo se le quita toda su carga humana e histórica y puede ser aceptado por el sistema político y eclesiástico en la medida misma en que no pone nada en cuestión, en la medida en que el "otro" de ese sistema no se hace presente y se permanece "en familia" (28). Pero lo hemos dicho ya, lo que entendemos acá por teología de la liberación supone una relación directa y precisa con la praxis histórica. Y esa praxis histórica es una praxis liberadora. Es una identificación con los hombres, con las razas, con las clases sociales que sufren miseria y expoliación, identificación con sus intereses y con sus combates. Es una inserción en el proceso político revolucionario. Para desde allí vivir y anunciar el amor gratuito y liberador de Cristo. Amor que va hasta la raíz misma de toda explotación e injusticia: la ruptura de amistad con Dios y con los hombres. Amor que permite que las personas se reconozcan hijos e hijas del Padre y hermanos y hermanas entre ellos.

El esbozo de que hoy disponemos en Teología de la Liberación es apenas un punto de partida. La insistencia en la importancia de la teoría del conocimiento y de una racionalidad ligada al proyecto de una sociedad por construir en función del oprimido y marginado, plantea serias cuestiones de metodología teológica. El esfuerzo hasta ahora realizado exige el ahondamiento de problemas de hermenéutica bíbli-

---

(28) Existe en este momento un gran esfuerzo para domesticar la Teología de la Liberación ,por ejemplo usando los términos que ella emplea, pero vacíos de significación, o hablando de un pluralismo que en el fondo significa un no-compromiso.

ca —condición de una mayor precisión de sus fundamentos vetero y neotestamentarios—, introduce una perspectiva distinta para pensar la articulación entre fe y acción política, da pistas para una lectura cristológica de la solidaridad con el pobre, lleva a interrogantes radicales en materia eclesiológica. Hay por lo tanto un inmenso trabajo por hacer, gracias a él se podrá afirmar esta línea y afinar la puntería en las cuestiones que se plantean.

Será necesario además una mayor comunicación entre los ensayos que se hacen desde realidades diversas por aquellos que están empeñados en un compromiso liberador. Pocos intentos ha habido todavía de relación entre los enfoques teológicos que han surgido en las comunidades cristianas comprometidas de Africa, de Asia, de las minorías raciales de los países desarrollados, de América Latina. El esbozo que hoy tenemos de teología de la liberación ganaría mucho con esta confrontación (28a).

La fe nos llega a través de mediaciones históricas. El trabajo teológico supone examinar críticamente las formas como se ha traducido a lo largo de la historia, y como se traduce hoy, la vivencia de la fe en la práctica política de los cristianos. De otro modo permaneceremos a un nivel abstracto y ahistórico, traicionando así la intuición fundamental de la que arranca la teología de la liberación, y recaeríamos fácilmente en nuevas utilizaciones ideológicas del cristianismo. Esto último no se evita con sólo emplear el término "liberación".

(28a) Cf. por ejemplo James H. Cone, **A Black Theology of Liberation,** Philadelphia, 1971; y el promisor trabajo en un campo particularmente interesante para la teología de la liberación latinoamericana: Virgilio Elizondo, **"Christianity and Culture"**, Huntington, Our Sunday Visitor, 1975.

No obstante, en definitiva, no tendremos una auténtica teología de la liberación, sino cuando los oprimidos puedan expresarse libre y creadoramente en la sociedad y en el Pueblo de Dios; toda esta problemática parte de la reflexión crítica sobre la praxis liberadora de sectores importantes y crecientes pero en los que las clases populares no tienen aún una presencia decisiva y masiva. Es un primer impulso. Los perfeccionamientos son posibles: atención a nuevos temas bíblicos, raíces más hondas en la tradición de la Iglesia, confrontación con otros aspectos del pensamiento contemporáneo, discusión con nuevas tendencias de la teología actual, cotejo con otras experiencias cristianas. Todo eso es útil e incluso urgente pero son sólo mejoras a las intuiciones primeras. Es necesario comprender en efecto que no habrá un real salto cualitativo a otra perspectiva teológica, sino cuando los marginados y explotados sean cada vez más los artífices de su propia liberación, cuando su voz se haga escuchar directamente y sin mediaciones. Cuando den cuenta con sus propios valores de una experiencia del Señor en sus esfuerzos por liberarse, cuando den razón de la esperanza en la liberación total en Cristo de que son portadores para todos los seres humanos. No habrá un enfoque teológico distinto sino cuando parta de la práctica social del verdadero pueblo latinoamericano, del pueblo que echa sus raíces tierra adentro geográfica, histórica y culturalmente, del pueblo profundo y hoy silencioso. (29). Desde allí partirá el impulso de una nueva relectura del mensaje evangélico, así como una reinterpretación de las experiencias a que él ha dado lugar, y que constituyen lo que llamamos la tradición cristiana.

---

(29) Es claro, por ejemplo, que los pueblos y las culturas indígenas de América Latina no están todavía suficientemente presentes en nuestros esfuerzos de reflexión teológica.

Todo esto implica un proceso histórico de vastas proporciones. Si lo que al presente tenemos como teología de la liberación con todas sus limitaciones puede contribuir a él y de este modo abrir la posibilidad a una nueva inteligencia de la fe, habrá cumplido su tarea de transición. Como toda teología, no es sino la toma de conciencia en comunión eclesial que una generación cristiana hace de su fe en un momento dado de la historia. Y esta generación empieza apenas a romper con el sistema imperante y a descubrir al "otro" del mundo en el que todavía vive. Empieza recién a descubrir la presencia del Señor en el corazón mismo de la historia del pueblo latinoamericano.

III.— HACIA UNA IGLESIA DEL PUEBLO

La inserción en el proceso liberador constituye una profunda y decisiva experiencia espiritual en el seno mismo del compromiso histórico, con sus necesarias implicaciones políticas. Esa es, lo hemos recordado ya, el solar nutricio de una manera de hacer teología que abre nuevas perspectivas.

No estamos ante nuevos campos de aplicación de viejas nociones teológicas, sino ante la provocación y la necesidad de vivir y pensar la fe en categorías socioculturales distintas. Esto ha ocurrido otras veces en la historia de la comunidad cristiana. Siempre produjo temores e inquietudes. Pero en esa búsqueda estamos impelidos por la urgencia de decir en nuestra palabra de todos los días la Palabra del Señor.

Porque de eso se trata: de una relectura del mensaje evangélico desde la praxis liberadora. El discurso teológico opera ahí como mediador entre una nue-

va manera de vivir la fe y su comunicación. En efecto, si la teología es una relectura del Evangelio, ella se hace en vistas al anuncio del mensaje. (30)

1. UNA EXPERIENCIA ECLESIAL DE FILIACION Y FRATERNIDAD

Saber que el Señor nos ama, acoger el don gratuito de su amor es la fuente profunda de la alegría de aquel que vive de la Palabra. Comunicar esa alegría es evangelizar. Es comunicar la Buena Nueva del amor de Dios que ha cambiado nuestra vida. Anuncio en cierto modo gratuito, como gratuito es el amor que lo origina. En el punto de partida de la tarea evangelizadora hay, pues, siempre una experiencia del Señor: vivencia del amor del Padre que nos hace hijos e hijas y nos transforma, haciéndonos más plenamente humanos y hermanos de todos.

Anunciar el Evangelio es anunciar el misterio de la filiación y de la fraternidad, misterio escondido desde todos los tiempos y revelado ahora en Cristo (31). Es por ello que proclamar el Evangelio es convocar en **ecclesia,** es reunir en asamblea. Sólo en comunidad puede ser vivida la fe en el amor, sólo en comunidad puede ser celebrada y profundizada, sólo en comunidad puede ser vivida en un único gesto como

---

(30) El padre Conger, teólogo de un profundo sentido eclesial y pastoral, ha subrayado muchas veces este lazo entre teología y anuncio, por ejemplo, en **Situations et táches de la théologie** (París, 1967).

(31) "La filialidad es **el** rasgo distintivo del Reino de Dios, el único y el verdadero" (J. Jeremías **Théologie du Nouveau Testament, I: La prédication de Jésus;** París 1973, p. 227).

fidelidad al Señor y solidaridad con todas las personas. Aceptar la palabra es convertirse al Otro en los otros, en los demás. Con ellos vivimos esa Palabra. La fe no puede ser vivida en un plano privado e intimista; la fe es la negación del repliegue sobre uno mismo. En el dinamismo mismo de la Buena Nueva que nos revela como hijos del Padre y hermanos entre nosotros está la creación de una comunidad, de la Iglesia, que sea signo visible ante todos de la liberación en Cristo.

Este anuncio del Evangelio que nos convoca en **ecclesia** es hecho desde una opción de solidaridad real y activa con los intereses y las luchas del pobre, de las clases explotadas. Intentar situarse en este "lugar" significa una ruptura profunda con la manera de vivir, de pensar y de comunicar la fe en la Iglesia de hoy. Todo esto exige una conversión a otro mundo, una inteligencia de la fe de nuevo cuño, y lleva a una reformulación del mensaje (32).

En esa reformulación, lo que se ha dado en llamar la dimensión política del Evangelio surge con un nuevo rostro. Porque se percibe, con mayor claridad que antes, que no se trata de algo añadido desde fuera al Evangelio cediendo a discutibles presiones de la época, sino que estamos en presencia de un rasgo que se desprende necesariamente de él, y porque esa dimensión es asumida francamente y sin

---

(32) "La hermenéutica bíblica será diferente según que se considere al Dios de la Biblia como un totalmente distinto, sin nada en común con el universo en el que el hombre está tan profundamente integrado, o simplemente como el Otro "cuyos caminos no son nuestros caminos" (Is. 55.8) ni sus pensamientos nuestros pensamientos, pero "del mismo linaje que nosotros" (Hch. 17, 28)" (Cazelles, **Ecriture, Parole et Esprit** (París, 1970), p. 76).

tapujos. Queda por precisar su exacto alcance y evitar todo enfoque simplista, pero un pretendido apoliticismo no puede ya encubrir una realidad evidente y debilitar una convicción cada vez más acendrada. El don de la filiación se vive en la historia. Haciendo hermanos a los hombres acogemos ese don, no de palabra, sino de obra ("No todo el que diga: ¡Señor, Señor!, entrará en el Reino de los Cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre"). Luchar contra toda injusticia, despojo y explotación, comprometerse en la creación de una sociedad más fraterna y humana es vivir el amor del Padre y testimoniarlo. El anuncio de un Dios que ama por igual a todos los hombres debe tomar cuerpo en la historia, debe hacerse historia. Proclamar ese amor en una sociedad profundamente desigual, marcada por la injusticia y la explotación de unos pueblos por otros, de una clase social por otra clase social, convertirá ese "hacerse historia" en algo interpelante y conflictual. Es por eso que decíamos que la dimensión política está en el dinamismo mismo de una Palabra que busca encarnarse en la historia. Las exigencias evangélicas son incompatibles con la situación social que se vive en América Latina, con las formas en las que se dan las relaciones entre los hombres, con las estructuras en que se dan esas relaciones. Pero no se trata del rechazo de tal o cual injusticia individual: nos hallamos ante la exigencia de un orden social distinto. Sólo un cierto grado de madurez política permitirá una verdadera comprensión de la dimensión política del Evangelio e impedirá su reducción a un asistencialismo, por sofistificado que sea, o a una simple tarea de "promoción humana". Evitará también una reducción de la tarea evangelizadora a una acción política que tiene sus leyes y exigencias propias.

El anuncio auténtico del amor de Dios, de la fraternidad y de la igualdad radical de todos los seres

humanos, a los explotados de nuestro continente, les hará percibir que su situación es contraria al Evangelio, y esto les ayudará a tomar conciencia de la profunda injusticia de ese estado de cosas. Los sectores oprimidos no adquirirán una clara conciencia política sino en la participación directa en las luchas populares; pero en la globalidad y complejidad del proceso político que debe romper con un orden social opresor y conducir a una sociedad sin clases, una sociedad fraterna, la lucha ideológica tiene un lugar importante. Ahora bien, en América Latina se hace jugar a "lo cristiano" un papel dentro de la ideología dominante que cohesiona y afirma a una sociedad capitalista dividida en clases antagónicas. Es frecuente, en efecto, que los sectores conservadores apelen a nociones cristianas para justificar el orden social que sirve a sus intereses y mantiene sus privilegios. Esta es una de las grandes mentiras de nuestra sociedad latinoamericana. Es por ello que la comunicación del mensaje releído desde ese mundo del otro, del pobre, del oprimido, tendrá una función desenmascaradora de todo intento de ideologizar el Evangelio y justificar una situación contraria a las más elementales exigencias evangélicas.

2. EVANGELIZACION LIBERADORA

¿Estamos ante un "reduccionismo" político del Evangelio? Sí en quienes lo usan para ponerlo al servicio de los poderosos, no en aquellos que parten de su mensaje gratuito y liberador para denunciar ese uso. Sí en quienes lo ponen —y se ponen— en las manos de los grandes de este mundo, no en aquellos que identificándose con Cristo pobre buscan solidarizarse con los desposeídos de este continente. Sí en quienes lo mantienen preso de una ideología al

servicio del sistema capitalista, no en aquellos que liberados por el Evangelio intentan a su vez liberarlo de ese cautiverio. Sí en quienes quieren neutralizar la liberación de Cristo reduciéndola a un plano religioso tangencial al mundo concreto de los hombres, no en aquellos que creen que la salvación de Cristo es tan total y radical que nada escapa a ella. Para estos últimos la Evangelización es liberadora porque es anuncio de una liberación total en Cristo que incluye una transformación de las condiciones históricas y políticas en que viven los hombres. Pero esto sólo se comprende en toda su profundidad cuando se sabe que esa liberación conduce esta misma historia más allá de ella misma, a una plenitud que está fuera del alcance de toda previsión y de todo quehacer humano.

La relectura del Evangelio desde la solidaridad con el pobre y con los oprimidos nos permite denunciar el uso que los poderosos hacen del Evangelio para ponerlo al servicio de sus intereses. Pero esto no será realizado cabalmente si no somos conscientes del carácter permanentemente creador y crítico del mensaje liberador del Evangelio. Mensaje que no se identifica con ninguna forma social por justa que pueda parecernos en el momento. La Palabra del Señor interpela toda realización histórica y la coloca en la ancha perspectiva de la liberación radical y total de Cristo, Señor de la historia. La recaída en ideología justificadora de una situación social determinada es inevitable cuando el Evangelio no es vivido como Palabra de un Padre que nos ama libre y gratuitamente. Con un Amor que renueva la faz de la tierra y que nos llama constantemente a una vida nueva en su Hijo.

Pero si las personas a las que es anunciado el Evangelio no son seres abstractos y apolíticos sino

miembros de una sociedad marcada por la injusticia y la explotación de unos hombres por otros, la comunidad cristiana —a la que de un modo u otro pertenece el grueso de ellas— desde la que se proclama el mensaje no es tampoco una realidad ahistórica. Su pasado y su presente la ligan estrechamente a la historia del pueblo latinoamericano. Y desde su cuna. Sin una perspectiva histórica no es posible comprender lo que puede ser evangelizar hoy a un pueblo al que el mensaje ha sido ya anunciado y forma parte de una manera u otra de su vida (33). De otro lado, sin tener en cuenta la situación de una Iglesia mayoritariamente ligada al orden social que se vive en América Latina, no puede percibirse lo que implica el carácter liberador de esa evangelización.

Esos condicionamientos históricos y políticos deben ser analizados y detallados para hacer más concreto el enfoque de un anuncio del mensaje en la situación latinoamericana, de una vivencia de la fe en la acción política, y para señalar con mayor precisión la relación entre una teología tradicional y un intento de inteligencia de la fe desde la praxis liberadora. Eso evitará planteamientos idealistas y falsamente teóricos que no muerdan sobre la realidad.

Hay ya una encarnación del Evangelio en el pasado y en el hoy de la historia latinoamericana; ella marca los límites y las posibilidades del anuncio actual del Evangelio y permite prever los conflictos que éste deberá enfrentar. Casos como los de Henrique Pereira Neto, Néstor Paz, Héctor Gallego, para no mencionar sino los nombres más recientes y conoci-

---

(33) Cf. por ejemplo la obra de Enrique Dussel, **Historia de la Iglesia en América Latina**, Barcelona, 1972.

dos, se explican por esa situación. Otros, todavía en vida, son torturados y calumniados en nombre de la "civilización occidental y cristiana". Ellos y muchos más intentaron dar testimonio de su fe por caminos inéditos, fuera de los cauces aceptados por los grandes de este continente. Cauces en los que se hace jugar al Evangelio una función de soporte del orden social y de la cultura opresora que se viven en América Latina. Toda disidencia es castigada por quienes detentan el poder, lo cual a menudo es justificado fervorosamente por quienes se proclaman cristianos. Se toca aquí con el dedo aquello que decíamos al empezar: la inserción en el proceso liberador marca una línea divisoria entre dos experiencias, dos tiempos, dos mundos, dos lenguajes.

3. CLASES EXPLOTADAS Y PUEBLO DE DIOS

El anuncio del Evangelio hecho desde la identificación con el pobre convoca a una Iglesia solidaria con las clases populares del continente, solidaria con sus aspiraciones y sus luchas por estar presente en la historia latinoamericana. A una Iglesia que contribuya, a partir de su tarea propia: el anuncio del Evangelio, a la abolición de una sociedad construida por y para unos pocos y a la edificación de un orden social distinto, más justo y humano para todos.

Eso nos lleva a rupturas y reorientaciones profundas en la Iglesia de hoy. Pero ellas no serán fecundas si sólo expresan angustias personales, crisis de identidad, reacciones emocionales, impaciencias, por legítimo que esto sea. Por ese camino no se encuentran sino actitudes defensivas, ciegas medidas autoritarias, gestos inspirados por el temor o por bús-

quedas de seguridad, y se entra en una interminable espiral de luchas intraeclesiales. Si las rupturas y las reorientaciones deben ser radicales, deben ir a la raíz. Y la raíz, en este asunto, se extiende más allá del ámbito estrechamente eclesiástico. Está en la manera de ser hombre y de ser cristiano en el presente de la realidad latinoamericana; esa manera se da hoy en la identificación con las clases oprimidas de este continente de injusticia y despojo, pero también de anhelo de liberación y de esperanza que es América Latina.

Esto supone nuevas experiencias en la tarea evangelizadora y en la convocación en **ecclesia** (34). Modos diferentes de estar presentes en el mundo popular más allá de toda rigidez institucional. Saber escuchar una voz distinta a la que estamos acostumbrados a oír en la Iglesia. Percepción crítica de las categorías sociales y culturales que aprisionan nuestro modo de vivir y anunciar el Evangelio y lo hacen extraño al mundo de los pueblos dominados, de las razas marginadas, de las clases explotadas e incluso, contrario a sus aspiraciones profundas a la liberación (35). Supone también una búsqueda auténtica del Señor en ese encuentro con el pobre, así como una explicación lúcida de lo que esa experiencia espiritual significa.

Se trata, en esa perspectiva, de la creación de comunidades cristianas en las que los propietarios privados de los bienes de este mundo dejen de ser los

---

(34) Cf. las perspicaces y valientes observaciones de K. Rahner sobre cómo pensar una Iglesia del futuro en **Cambio estructural de la Iglesia** (Ed. Cristiandad, Madrid, 1974)

(35) Si la comunidad eclesial de base no se sitúa en esta perspectiva, corre el riesgo de convertirse en una forma de evasión de una historia conflictiva.

dueños del Evangelio. "Comunidades rebeldes" fueron llamadas premonitoriamente hace algunos años (36). Comunidades, añadiríamos ahora, en las que los desposeídos puedan realizar una apropiación social del Evangelio. Grupos que anuncien proféticamente una Iglesia por entero al servicio (siempre creador y crítico, ya que está enraizado en el Evangelio) de los hombres que pugnan por ser hombres. Por ser hombres de un modo difícil de comprender desde el mundo en el que la Palabra ha sido —y es todavía— vivida, pensada y anunciada. Sólo echando raíces en los sectores marginados y explotados; más aún, surgiendo desde ellos mismos, desde sus aspiraciones, sus intereses, sus luchas, sus categorías culturales, se forjará un Pueblo de Dios que sea una Iglesia del pueblo, que haga escuchar el mensaje evangélico a **todos** los hombres y sea signo de la liberación del Señor de la historia.

Nada de esto tendría sentido ni podría vislumbrarse siquiera si no estuviera esbozado ya, aunque no sea sino tímidamente, en ensayos que tenemos ante los ojos en diversos lugares del Continente. Esos intentos tienen su punto de partida en la inserción de un número creciente de sectores de cristianos —obreros, profesionales, campesinos, obispos, estudiantes, sacerdotes— en el proceso de liberación en América Latina. Inserción inicial, llamada a profundizarse y a experimentar muchas clarificaciones y decantaciones; llamada a situarse libre y críticamente al interior de todo proceso político simplificador que no tenga en cuenta todas las dimensiones del hombre. Llama-

---

(36) Cf. Gonzalo Arroyo, **"Rebeldía cristiana y compromiso comunitario"** en **Mensaje,** nº 167 (1968), pp. 78-83. Este artículo estuvo en el inicio de muchas experiencias y reflexiones en América Latina.

da también a crecer de modo que la voz de los sectores populares cristianos se deje oír en sus propios términos. Inserción difícil que avanza a veces por terrenos arenosos y encuentra resistencia y hostilidad en quienes, cristianos o no, están ligados al viejo orden de cosas. Pero compromiso real y que empieza a revelar su fecundidad para la opción revolucionaria, para una inteligencia de la fe y para un anuncio del Evangelio.

Los tiempos no permiten actitudes eufóricas. El sistema ha probado su tenacidad y su capacidad de reprimir o de domesticar esfuerzos renovadores. En los ambientes cristianos aparece claramente el espesor de resistencias que hay que vencer para que surja el inquietante mensaje de liberación del Evangelio. La espiritualidad del exilio no es menos importante hoy en América Latina que la que se inspira en la experiencia pascual del éxodo. La alegría de la resurrección exige de múltiples maneras la muerte en la cruz. Pero la experiencia que los movimientos populares han acumulado en sus luchas y su voluntad de construir una sociedad distinta son energías que autorizan a mantener la vigilancia y la acción. De otro lado la fidelidad renovada al Señor de la historia se abre paso en ese compromiso y son cada vez más los cristianos que comprenden que sólo se acoge el don gratuito de la filiación haciendo hermanos a los hombres. Fraternidad que debe crearse en las condiciones históricas y políticas del continente, desde el mundo del otro, del pobre, de la clase explotada.

Además la esperanza es de todos los tiempos. La situación que hoy vivimos en América Latina nos hace tal vez vivir y entender en forma renovada lo que Pablo llamaba "esperar contra toda esperanza".

La fuerza histórica de los pobres

(SETIEMBRE 1978)

Artículo publicado como introducción al volumen "Signos de lucha y esperanza. Testimonios de la Iglesia en América Latina 1973-1978", Lima, CEP, 1978.

Nada hay menos exacto y más simbólico que las fechas históricas. Mejor así, porque el símbolo expresa más y motiva más profundamente que la exactitud. Este año de 1978 nos invita a un balance de la última década, de esos años que comenzaron en América Latina no con euforias, pero sí con una difícil esperanza en medio de sufrimientos, fracasos y luchas. Hace casi 10 años se publicaba el primer tomo de **"Signos"** con textos de 1966 a 1968, signos de una vida cristiana que se renovaba encontrando el arduo camino de "la defensa del derecho de los pobres" (1). Hace 5 años, un segundo volumen de **"Signos"** aportaba los testimonios de una voluntad de liberación que se afirmaba en medio de "un espe-

---

(1) "Signos de Renovación", Prólogo, pág. 11.

rar contra toda esperanza" (2). Esos signos mostraban la ruta que se había empezado a seguir y no el fácil optimismo que hoy algunos, con desconocimiento histórico o ligereza, reprochan a esos años.

En esta década el pueblo pobre, explotado y creyente, de América Latina ha avanzado; como todo avance histórico, su precio es el martirio, el error, el impase, pero su resultado es también el triunfo y el aprendizaje de las masas por experiencia propia. Proceso en el cual las clases populares han ido asentando su proyecto y su alternativa histórica. Se generan así signos de lucha y esperanza que desafían el pesimismo y las descripciones deprimentes de aquellos que, para hacer un dibujo de la realidad, parten —y se quedan allí!— del análisis de la situación y destino de las cúpulas políticas y eclesiales. Sin embargo, sólo desde el pueblo profundo y muchas veces anónimo de América Latina es posible tomar realmente el pulso de la historia, captando lo que hay de viejo y permanente en la opresión así como lo que hay de vivo y en marcha, irreversible, en el subcontinente. Signos de lucha y esperanza que dan testimonio de gestos y palabras de todos aquellos que luchan y mueren por la liberación, por el amor al hermano; de los que redescubren la presencia del Señor en los pobres y oprimidos. Testimonios de quienes afirman y anuncian la vida del Cristo resucitado en medio de la muerte que siembra el dominador; de aquellos que viven subversivamente la alegría pascual en el seno de un movimiento popular oprimido y reprimido, pero resistente a la aniquilación, y que recrea constantemente sus organizaciones y dirigencias y en forma inusitada vuelve a ponerse

---

(2) "Signos de Liberación", Introducción, pág. 36.

de pie. Esos testimonios demuestran ante las vacilaciones de las élites intelectuales que los pobres son —y serán definitivamente— los que hacen la historia.

La significación profunda de lo que está ocurriendo en estos años en América Latina es que, más allá de vicisitudes o anécdotas, los hasta ahora "ausentes" de la historia se están haciendo presentes en ella. Los pobres pasan al centro de la escena en la sociedad y en la Iglesia latinoamericanas. Y lo hacen provocando temores y hostilidad entre los opresores, y levantando la esperanza entre los desheredados. Esto es lo substancial e irreversible en el proceso latinoamericano y no el recrudecimiento o el refinamiento de la represión en algunos países de la región.

En ese proceso, y en la inserción popular que él implica, se da lo que hay de más imaginativo y profético en la Iglesia latinoamericana. Su vida y su tarea evangelizadora se redefinen desde y en función del pobre que se hace presente con toda su carga de miseria y explotación, pero también de combate y de fe. Poco es lo recorrido y mucho el camino que queda por hacer, pero está más clara la ruta trazada por tantos sufrimientos, torturas y muertes, así como por numerosas luchas, logros y esperanzas. Y vislumbrar el camino a seguir es comenzar a asegurarse la meta.

Los textos reproducidos aquí proporcionan sólo un primer acercamiento a todo esto. Raras veces hemos vivido un período de mayor efervescencia, vida y creatividad de experiencias y reflexiones en el subcontinente, porque pocas veces nos habíamos enfrentado más netamente a los propagadores del miedo, la muerte y la prudencia estéril. Los agoreros de fracasos, del repliegue cobarde, de impases históricos van a tener que silenciar, no por la fuerza discursiva de las palabras, sino por la potencia histórica de las

masas, sus admoniciones y guardar en los cajones de su escritorio —su campo de batalla preferido— sus viejas soluciones terceristas remozadas como "proyectos viables" para América Latina. Tendrán también, ante el rotundo rechazo que estos testimonios manifiestan,que callar su falta de esperanza y profecía, y tomar conciencia de la ausencia de sustento de sus reflexiones.

Insistimos, la senda por recorrer es larga, y estará sin duda sembrada de nuevos obstáculos y recodos, pero el terreno se afirma y el pie se hace más seguro, audaz y cauto al mismo tiempo. Lejos de una presunta —e imposible— objetividad aséptica, las líneas que siguen quisieran no tanto hacer un balance de estos años, sino reflexionar sobre ellos y decir algo sobre esa búsqueda del rostro de Cristo en los pobres y oprimidos, por los caminos de América Latina.

I. MORIR ANTES DE TIEMPO

Bartolomé de las Casas, y con él muchos otros, son testigos de excepción de la muerte que acompaña los inicios de la dominación colonial en el siglo XVI. La descripción que ellos nos dejaron del encuentro del pobre, el indio, con el dominador, el conquistador, está lejos de ser tan idílica como algunos pretenden hacernos creer hoy. Esos hombres de la misma cultura y raza y país que los opresores, pero de una vivencia de fe distinta, denunciaron proféticamente "la muerte antes de tiempo" de los habitantes de las Indias, debida a una brutal explotación.

Desde un comienzo, pues, esa "muerte antes de tiempo" que trunca el derecho a la vida está pre-

sente como componente esencial del orden social que se establecía en esos años, y que aún no ha terminado de atentar contra lo que fray Pedro de Córdoba, otro testigo de ese tiempo llamaba "la vida y la multiplicación temporal" de los pobres. Pero simultáneamente a través de una casi increíble y difícil conversión a Cristo en el indio, esa denuncia significa que también desde el inicio se hizo presente el "no" al asesinato del pobre y se afirmó su elemental derecho a la vida. Opresión antigua, pero que se reviste hoy de formas nuevas y que persigue a los que se levantan contra ella.

UNA ANTIGUA OPRESION Y UNA PROFUNDA ESPERANZA

Se trata en efecto de una vieja y honda opresión. Tan antigua como los esfuerzos de los explotados por liberarse de ella y tan profunda como la esperanza que está en ellos.

Evitar la amnesia histórica

Esa historia de cautividad y liberación, que habría que reescribir desde la perspectiva de los oprimidos, es el substrato siempre vigente de lo que hemos vivido en este último tiempo en América Latina. Hemos hablado mucho en estos años del surgimiento de una nueva conciencia política del pueblo latinoamericano. En verdad ella no es sino la percepción de la situación secular que hemos recordado líneas arriba, percepción acelerada y agudizada, no obstante, por las contradicciones cada vez mayores del sistema imperante. Esa conciencia popular se hizo fuerza social y se expresó en las luchas populares por la liberación de la década del 60. Luchas populares que siguieron diferentes caminos como diversa es la

realidad latinoamericana, y que los sectores dominantes prefieren ignorar en toda su significación histórica. Por ello se empeñan en decir ahora, seguidos a veces por algunos círculos eclesiales, que esas luchas fueron la obra de minorías, de pequeños grupos radicalizados, de estudiantes e incluso de sacerdotes desconectados de sus bases.

Simplificación intencionada o ingenua de una realidad compleja. Se busca así invalidar lo sucedido en esos años, o proteger tal vez lo que hoy se tiene entre manos de la acusación de radicalidad de que fueron objeto esos esfuerzos de un pasado inmediato. Pero lo cierto es que la distorsión de los hechos impide ver las aguas profundas del movimiento de la historia; y por lo tanto, al no percibir con claridad los puntos precisos de ruptura y continuidad, no permite comprender lo que está realmente en juego actualmente, después de fracasos e ilusiones, pero también de avances y de un realismo que inquieta a los privilegiados del presente orden social.

Esa conciencia política del pueblo latinoamericano se expresó también en un mejor conocimiento de la situación socio-económica de la región. La llamada teoría de la dependencia, en la medida en que supo colocar las relaciones de dominación en el contexto de la confrontación entre clases sociales, incentivó con fecundidad ese conocimiento de la realidad. Ese intento, con todas sus limitaciones, de pensar con categorías propias nuestro proceso histórico fue estimulado por el impulso de los movimientos de liberación de la década del 60 y contribuyó a su afianzamiento. Ayudó a hacer más lúcido en esos años el rechazo de las clases populares a las políticas y a las medias tintas del reformismo. Pero la situación presente del movimiento popular y el nivel alcanzado por la internacionalización del capital están plantean-

do nuevas prácticas y nuevas exigencias teóricas. De ello trataremos de decir una palabra en el párrafo siguiente.

Ese nacimiento de un movimiento popular más vertebrado y organizado, con nuevos instrumentos de análisis y con un proyecto anticapitalista claro en unos casos o buscando un diseño más preciso en otros, fue, como todos lo tenemos presente, salvajemente reprimido tanto en sus variantes radicales como moderadas. Eso fue lo que ocurrió en Brasil, Guatemala, Colombia, Perú, Bolivia, y ya entrada la década del 70, con refinamiento y violencia inaudita, en Chile donde se implementaba un proyecto socialista, en Uruguay y Argentina. Dueños de la fuerza militar, controlando los resortes políticos y los medios de comunicación, los grupos dominantes buscaron desmantelar toda protesta organizada contra la explotación económica, base del sistema que usufructuaban. Procuraron desvitalizar los movimientos que representaban los intereses de los oprimidos, y aislar estos esfuerzos, así como a los sectores que los condujeron, de las masas pobres que despertaban difícilmente a una mayor conciencia política. El empeño de esos grupos dominantes era mostrar que finalmente en América Latina no habría pasado nada; que todo lo sucedido era la obra de una minoría de delirantes, de elementos foráneos a nuestra "civilización occidental y cristiana".

Aquellos que hoy, con ligereza, aceptan y repiten —en particular en círculos eclesiales— la interpretación dada por las clases dominantes, podrían preguntarse simplemente si todo el aparato militar, político, ideológico, montado en esos años para eliminar a los que ellos consideraban grupúsculos no resulta en última instancia algo desproporcionado. ¿Por qué tanto salto si el suelo estaba tan parejo?

Pero no, el suelo no estaba parejo. La percepción del desnivel social (¿los especialistas nos permitirían hablar de "desnivel de vida") había comenzado, y el pueblo pobre no se detendría en la defensa de sus derechos. La búsqueda de un camino socialista y de una democracia real, no se detendrá con golpes y represión.

Todo lo que las mayorías populares vivieron en esos años y continúan experimentando en el presente fue, y sigue siendo, el caldo de cultivo de la intensa vida de las comunidades cristianas insertas en los sectores populares y, como consecuencia, de ese intento de pensar su fe que llamamos teología de la liberación. Esto constituye su fuerza y dibuja también sus límites. Las raíces de la teología de la liberación están en ese proceso histórico y popular, en la fe vivida en esa práctica social, en las experiencias del seguimiento de Jesús en el contexto de la defensa de los derechos del pobre y del anuncio del Evangelio en el corazón de las luchas por la liberación. Ese es su territorio. Por esto la teología de la liberación será más atenta a lo que ocurra en ese terreno que a las observaciones y críticas del mundo académico de la teología por respetables que ellas sean.

Comprendiendo esta situación, los adversarios de la teología que subraya la perspectiva del pobre y la liberación quieren ocultar aquello que nutre la tierra que le da vida. Declaran, falseando la realidad, que se trata de un desierto, niegan que sus orígenes estén en la radicalidad de una fe vivida en el esfuerzo de las clases populares por sacudirse del sistema que las despoja y margina; y pretenden con todo esto descalificar la reflexión teológica que el pueblo pobre de América Latina ha comenzado a forjar. Es evidente en cambio que la ideología dominante se siente menos cuestionada por alternativas teológicas que no

hunden sus raíces en los desafíos que vienen de la conflictividad social.

Los defensores del sistema social existente buscan esa descalificación cuando afirman, como lo anotábamos antes, que el proceso histórico de liberación tuvo como protagonistas no a un pueblo que despertaba a una nueva conciencia, sino a minorías aisladas de él. Eso es lo que pretenden cuando, como ha sucedido en algunos países, cortan la memoria de un pueblo y le impiden ver lo que sus luchas de hoy deben a las de unos años atrás. Esto último lo logran también en cierta manera en los ambientes cristianos que por diferentes razones no estuvieron cerca de las luchas populares de hace más de una década, y que sólo ahora redescubren el papel del pueblo pobre y profundo del subcontinente. Es cierto que ese redescubrimiento es hecho con audacia y creatividad, pero se corre el peligro de caer en la trampa del dominador y contribuir de algún modo a la amnesia histórica que aquél quiere producir en el pueblo. El asunto no es sólo de recuerdo nostálgico y agradecido al pasado, sino de memoria subversiva que alimenta la firmeza de las posiciones, se niega a compromisos y al uso de un vocabulario ambiguo, aprende de los fracasos y sabe, porque lo ha experimentado, que puede superar los obstáculos y la represión.

Optimismo de la acción

De ese mismo intento de descalificación forma parte el mito de la presunta euforia que habría reinado en América Latina hacia 1968. Es normal que un hecho nuevo levante esperanzas y que incluso genere ilusiones. Y la amplitud y radicalidad de las luchas populares en los años anteriores a 1968 fueron un hecho nuevo. Pero de allí a afirmar que en esa

época se veía la revolución y la nueva sociedad a la vuelta de la esquina es trastocar la realidad histórica. La situación coyuntural en esa fecha de Brasil, Bolivia, Perú, Argentina, México, e incluso Chile, así como la más antigua de Paraguay, Nicaragua y de muchos otros países, no facultaba para abrigar ilusiones fáciles, pero sí para una esperanza fecunda e inquietante. Tal vez si poco después del inicio de la década del 70, algunos hechos políticos e incluso la corriente creada por el mismo Medellín pudieron provocar un cierto optimismo en la región, esto era legítimo; pero lo que queremos precisar es que esta actitud no estaba presente en la etapa que precedió aquella a cuyo balance nos invita este año de 1978. Seamos claros, lo que buscan los sectores conservadores al afirmar la existencia de una actitud eufórica en 1968 es quitarle el piso a lo que nació en esos años. Es decir, al significado de la inserción de los cristianos en el proceso de liberación que buscó articularse a nivel de la reflexión con la teología de la liberación, y que se expresó después con la fuerza y el tono profético que recordamos, y añoramos, de la conferencia de Medellín. Algunos hoy por un mal conocimiento de lo que se jugaba en esos años, o influídos comprensiblemente por las nuevas y refinadas formas de represión que vivimos al presente en América Latina, repiten acríticamente, y sin querer, legitiman, lo que dicen grupos interesados en falsear una realidad que les inquieta.

Ilusiones románticas no, pero sí una conciencia clara de que algo nuevo había surgido y que en adelante ninguna represión podrá matar: la voluntad de afirmación y de vida de un pueblo. "Pesimismo de la realidad, optimismo de la acción", proclamaba José Carlos Mariátegui oponiéndose a José de Vasconcelos que afirmaba el "optimismo del ideal". Se trata en efecto no sólo de condenar una realidad sino de estar convencido de que debe y puede ser transfor-

mada por la acción de las clases populares. Afirmación de una utopía que se hace historia con dificultad y con esfuerzos y que por eso mismo es lúcida ante el presente. En verdad sólo en el empeño por transformar la situación presente adquirimos una visión auténticamente realista del momento histórico. Utopía opuesta al "realismo" del opresor capitalista incapaz de comprender la racionalidad que nace de la fuerza de los pobres. No hay nada, en última instancia, más revolucionario y preñado de utopía liberadora que la antigua y profunda opresión del pueblo pobre de América Latina.

Curiosamente, o tal vez significativamente, los mismos que califican de iluso y eufórico el momento que se vivió hace 10 años, dan hoy día una descripción pesimista y quejosa de la realidad latinoamericana. Según ellos la represión, la seguridad nacional, el fascismo tendrían acogotado el movimiento popular y en cautividad a toda la región. Se habría creado así una situación entera y radicalmente nueva. Dos veces equivocados. Dos veces falsamente realistas, Ni había tanto optimismo antes, ni las cosas están tan mal ahora como ellos lo piensan. Dos juicios que tienen un solo resultado: crear confusión e impedir que se desarrollen las energías revolucionarias de las clases populares y la fe liberadora de las comunidades cristianas populares. Por esto, porque ese desarrollo nos importa y no por un aséptico reclamo de veracidad histórica es necesario desvelar lo que está detrás de esas interpretaciones aparentemente realistas.

Contrariamente a lo que se afirma con frecuencia, sobre todo en el exterior de América Latina, estamos en un momento firme pero callado, duro pero vigoroso del movimiento popular; etapa represiva pero creativa también de las fuerzas populares. Epoca de autocrítica de los errores y ligerezas cometidas, pero so-

bre todo momento de crítica despiadada del sistema que explota, margina y asesina a los pobres. Los sectores populares han sufrido fuertes golpes, pero han aprendido grandes lecciones también. El movimiento popular es consciente de sus pasos atrás, de lo ambiguo de ciertos caminos tomados y de lo poco preciso de sus proyectos sociales, esto es propio de todo proceso histórico; pero sabe igualmente de firmeza, de esperanza, de silencios oportunos, de realismo político. Las clases explotadas han demostrado un potencial de resistencia que desconcierta al dominador y que incluso sorprende a los grupos revolucionarios, hoy duramente reprimidos, que condujeron algunos procesos de estos últimos años de América Latina.

Hechos sociales y políticos recientes, y sin duda todavía ambivalentes, en países de mayorías indias y mestizas que viven en una gran pobreza y en una secular cautividad, en los que ninguna ilusión fácil ha podido penetrar (Nicaragua, Perú, Bolivia, Ecuador, por ejemplo), han mostrado que el movimiento continuaba por debajo de una superficie en la que parecían campear la represión y el equívoco. Los que comenzaban a convencerse de que las fuerzas populares de protesta contra una secular represión estaban extinguidas se inquietan. Será un episodio más en una larga lucha, no faltarán otros retrocesos, pero tampoco faltarán nuevos y más decisivos avances en un proceso en el fondo irreversible. Los procesos históricos, como insistía Gramsci, sólo pueden analizarse con serenidad y realismo tomando en conjunto períodos amplios; de otro modo sobre-estimamos aspectos coyunturales y se nos escapa el movimiento profundo. No, claro está, la suerte no está echada; pero ya se oye el ruido que hacen los dados al agitarse en los cubiletes de la historia.

En ese complejo pero estimulante contexto nacen y viven comunidades cristianas populares en las que

la palabra del Señor se hace rica, concreta, creadora. Ella deviene historia y por eso mismo desafía toda realidad presente, le impide instalarse y la carga de futuro. Futuro de plenitud de un amor que hoy se expresa en el amor al hermano dentro de difíciles y con frecuencia ambiguas condiciones. No es fácil en esas circunstancias tomar decisiones y llevar adelante opciones, pero algo profundamente evangélico, nuevo, siempre nuevo como el amor de Cristo, está surgiendo.

UNA NUEVA FORMA DE DOMINACION

Afirmar las viejas raíces históricas y la permanencia de una situación de cautividad en América Latina, así como subrayar la madurez creciente, más allá de las apariencias, del movimiento popular, no significa negar las nuevas formas de opresión y represión presentes en la región. El sesgo polémico con el que hemos hecho algunas observaciones al respecto podría resultar engañoso. Nuestro propósito era recordar lo arraigado de esa situación de explotación, y que fue precisamente por eso que las clases populares levantaron hace unos años la bandera de la liberación; por eso y no porque la creyeran al alcance de la mano. Si se habló de liberación fue porque se tomó conciencia de una realidad opresora; por obvio que esto sea, parece necesario recordarlo hoy.

Pero cambios importantes y significativos se han producido en este último tiempo. No verlos es fijarse al pasado y condenarse a la esterilidad e ineficacia históricas. En función de lo dicho anteriormente es posible medirlos mejor, lo que tienen de nuevo no nos desconcertará, las experiencias precedentes nos ayudarán a enfrentarlos sin cometer los mismos erro-

res. La diferencia cualitativa del nuevo estado de cosas será percibida mejor en la medida en que veamos esos cambios como la respuesta que el sistema da a sus propias contradicciones internas, pero también a los movimientos populares de años atrás. Esos movimientos infundieron en las clases dominantes, tal vez por vez primera en la historia de estos países, el temor de perder sus privilegios. Y el miedo no crea. mata.

La internacionalización del capital

En las últimas décadas, el capitalismo internacional ha pasado por varios momentos de distinta significación para el pueblo latinoamericano. Después de la segunda guerra mundial se inicia una alta y continuada tasa de crecimiento de las economías capitalistas. Hasta el punto que la prolongación y el sostenimiento del impulso expansivo habían hecho pensar a múltiples economistas y políticos en la posibilidad de superación de las características crisis económicas capitalistas.

Esta época de continuidad en el crecimiento del capitalismo tuvo como uno de sus personajes más connotados a las empresas transnacionales manufactureras. Estas en búsqueda de mayores ganancias implementaron lo que se ha llamado un "descenso en cascada" del capital productivo: es decir, el desplazamiento creciente de las instalaciones productivas industriales desde los Estados Unidos hacia el mercado común europeo. Luego en menor escala, desde ambos lugares, y además desde el Japón, hacia los países subdesarrollados que cuentan con importantes espacios económicos (entre los latinoamericanos: México, Brasil, Argentina). El resto de los países, la mayoría del tercer mundo, que forman el último pel-

daño del espacio capitalista internacional no han visto cambios substanciales en su forma tradicional de insertarse en el orden internacional. La industrialización acelerada no echará raíces en esas naciones, limitándose a buscar altos beneficios en base a bajos salarios y a una sobreexplotación de su fuerza de trabajo. Los escasos ejemplos de "plataformas de exportación", como Singapur, Hong Kong, etc., no alteran esta caracterización general.

Durante esos años de dinamismo capitalista internacional, la dispersión por el mundo de las empresas transnacionales ha dado lugar al hecho de que un componente cada vez más importante del comercio denominado internacional sea un conjunto de transacciones intra-empresariales. Hasta el punto que hace incluso inadecuado el término comercio para calificarlas, puesto que esto supone un mínimo de autonomía entre las partes contratantes. De ese modo, los costos y valores asignados a los productos se divorcian de los reales y la movilización de capitales a nivel mundial se agiliza. El resultado de esto es que los métodos de descapitalización de los países pobres se han sofisticado notablemente, aumentando así su eficacia coercitiva y hambreadora.

Al mismo tiempo, y como parte del proceso anterior, se ha producido una concentración de la capacidad financiera y una diversificación de las regiones que sirven de intermediarios en la descapitalización de los países pobres. Además, la capacidad tecnológica se ha concentrado en los Estados Unidos, a pesar de la emergencia de economías como la alemana y japonesa. Esa concentración del poder tecnológico y su apropiación por un pequeño grupo de países se deriva en buena parte del desarrollo de la industria armamentista en el que tales economías se encuentran.

El poder de dominar la naturaleza por medio de la técnica surge así cruelmente del desarrollo del poder de destruir la humanidad. Además, el control de una inmensa proporción de los excedentes alimentarios por parte de los Estados Unidos de Norteamérica cierra el polígono de la concentración del poder económico, financiero, militar, tecnológico, comercial y alimentario en muy pocos países, particularmente en Estados Unidos.

Este proceso de crecimiento y de reestructuración del orden económico capitalista no significó, por cierto, progreso para los países de América Latina, en particular para las clases populares. Las distancias entre los países pobres del mundo capitalista y las metrópolis han aumentado según múltiples estudios de organismos internacionales. El crecimiento capitalista y la situación de los pobres en estas últimas décadas han mostrado una vez más en los hechos el carácter esencialmente excluyente del desarrollo capitalista, y el papel de carne de explotación que asumen los países pobres del mundo.

Haciendo tambalear seguridades ilusamente adquiridas, el ininterrumpido crecimiento capitalista entra en crisis, detectándose sus comienzos alrededor de 1970. Una serie de investigadores se encuentran estudiando los orígenes, la profundidad y la eventual duración de la crisis internacional capitalista. Los avances al respecto coinciden en considerar que ella no es responsabilidad de los países petroleros, como se quiere hacer creer en la expectativa de desanimar eventuales intentos de otras asociaciones de productores de materias primas. Al parecer, la crisis capitalista está vinculada con el declive industrial de las economías líderes como Estados Unidos (y antes el Reino Unido), y con el consecuente debilitamiento del dólar. Desde estas constataciones se par-

te para considerar que la crisis actual tiene perspectivas de ser de larga duración, hasta que nuevas tecnologías aplicables a la industria permitan aumentar la rentabilidad y una correlación política y económica estable entre los países industrializados capitalistas dé lugar a una moneda confiable a nivel internacional.

Mientras ello ocurre, la dificultad de aplicar rentablemente innovaciones tecnológicas sustantivas y de encontrar la estabilidad monetaria que permita entrar en inversiones de largo plazo, impulsa a aumentar la rentabilidad disminuyendo brutalmente el valor de la fuerza de trabajo. Se parte, en este proceso, de la fuerza de trabajo de los asalariados de los países subdesarrollados, que a su miseria tradicional añaden la resultante de esta forma de contrarrestar la crisis.

Las perspectivas de los pobres no son por lo tanto satisfactorias ni en las buenas ni en las malas del sistema capitalista. Tanto en un caso como en el otro, el destino de las economías subdesarrolladas es proveer más capital a economías florecientes o colaborar en solucionar sus problemas. Así esas perspectivas bajo el capitalismo ofrecen un solo camino para las inmensas mayorías latinoamericanas: la miseria.

Los cambios en el orden económico internacional iniciados en las décadas pasadas, y, al parecer, no interrumpidos hasta ahora por la crisis, no disminuyen en lo más mínimo la dependencia de los países latinoamericanos, al contrario la diversifican y profundizan. Las alternativas planteadas por los tercerismos han abandonado ya por eso sus veleidades nacionalistas y abiertamente se echan en los brazos del capital transnacional y lo hacen cada vez más claramente, aunque bajo hipócritas fórmulas de negociación. Las posibilidades de liberación nacional

escapan así a las otras capas sociales y quedan exclusivamente en las manos del pueblo explotado.

Explotación y democracia

Esta reorganización del sistema económico mundial no se puede hacer sin contradicciones sociales y políticas. Los esfuerzos por resolverlas del modo más favorable para los grandes intereses económicos han llevado a implementar ciertas líneas de acción, de aplicación diversa según las regiones. Pero naturalmente muchos otros factores, políticos en particular, entran entonces en juego. Hacer depender todo de los propósitos de las empresas transnacionales sin tener en cuenta su relación y contradicciones con los Estados por ejemplo, es facilitarse la tarea. O mejor dicho hacerla más difícil para las clases populares porque a lo sumario del análisis corresponde una estrategia simplista frente a las nuevas formas de dominación. Nos interesa subrayar aquí sólo algunos aspectos que afectan el cuadro político latinoamericano.

Se ha hablado mucho en los últimos tiempos de la ideología de seguridad nacional y de los regímenes que se inspiran en ella. Al hacerlo se ha puesto el dedo en la llaga, señalando un aspecto importante y actual de la realidad latinoamericana. Se corre el peligro, sin embargo, de quedarse en un análisis doctrinal y de tratar el asunto fuera del marco de la lucha de clases que se da en el continente. Las ideologías no se comprenden sin las clases sociales que constituyen su sujeto histórico. Los regímenes de seguridad nacional no son sino una expresión de lo que el imperialismo capitalista y las clases dominantes han considerado necesario para imponer sus nuevas condiciones a las clases populares, y para con-

tener los intentos de cambio que éstas iniciaron en la década del 60. Imposición y respuesta que pueden o no, por lo demás, apelar a la doctrina de la seguridad nacional, pero que han creado en muchos países del subcontinente una cruel y refinada situación de represión que se añade a la vieja opresión que sufren los más pobres.

Las necesidades de la reorganización del sistema capitalista que recordábamos más arriba, la resistencia ofrecida por el movimiento popular a la represión, así como el costo social de la misma, están llevando a ensayos de dar una nueva cara a la dominación. En ese contexto se inscribe lo que es conocido —y publicitado— como el proyecto trilateral que busca reorientar coherentemente la política del mundo capitalista en el que los Estados Unidos han dejado de ser la única cabeza, teniendo que ceder franjas de su liderazgo a Europa y Japón. La necesidad de formas más democráticas, "democracia restringida", la defensa de "los derechos humanos", surgen así como elementos de esta nueva política. Ella tiene como finalidad asegurar igualmente las mejores condiciones para la buena marcha del orden económico que el capitalismo internacional comienza a implementar.

Esos proyectos, seguridad nacional y democracia restringida, están presentes y toman cuerpo en la realidad latinoamericana. Realidad variada, sin embargo, no siempre ajustable a los modelos teóricos. Además, en ella intervienen tercamente muchos otros elementos — algunos de viejo cuño y larga historia en América Latina— para dibujar un hecho de fondo: la explotación de las mayorías. En ciertos países (en especial en el Cono Sur) la represión adquirió formas de increíble salvajismo, tanto más chocantes cuanto que en ellos las formas democráticas de convivencia social tenían una cierta tradición. En otros países de

América Latina la violación de los más elementales derechos se extendió a capas sociales que habían sufrido menos en el pasado de la opresión y represión que son seculares y cotidianas para las masas más pobres; capas que incluso habían gozado episódicamente de ciertas libertades siempre negadas a esas masas. Hoy en algunos países se vislumbran algunos acomodos que van en la línea de la "democracia restringida" que el sistema permite porque lo necesita. Esto tiene sus límites (el caso reciente de Bolivia lo prueba), pero hay algo que puede cambiar en ciertas situaciones presentes.

Derechos de los pobres

Todo ello constituye un terreno complejo y explosivo para la presencia y voz de la iglesia en el subcontinente. La madurez de la conciencia política de las clases populares en la última década, la creciente inserción de grupos cristianos en el proceso de liberación, el hecho de que la represión comenzó a afectar a sectores eclesiales en una proporción desconocida hasta entonces, así como la brutalidad de los regímenes represivos en estos años, llevó a episcopados nacionales y a otros grupos de iglesia a actitudes enérgicas en defensa de los derechos humanos. Por momentos era la única voz que se escuchaba ante esos atropellos y ayudó a hacerlos conocer ante la opinión mundial, y de esta manera limitar sus alcances (3).

Al mismo tiempo, un análisis estructural y más ajustado a la realidad latinoamericana llevó a ciertos ambientes cristianos a hablar de derechos de los po-

---

(3) Cf. al respecto los documentos de los episcopados de Brasil, Bolivia, El Salvador, Chile, Uruguay, Perú, entre otros.

bres y a interpretar desde ahí la defensa de los derechos humanos. (4) La cuestión no es sólo de palabras. Este lenguaje alternativo se presenta como una crítica a un enfoque liberal que supone una igualdad inexistente en nuestra sociedad, y busca evitar el olvido de lo que está realmente en juego en este asunto, es decir la miseria y el despojo de los más pobres, la conflictividad social que se vive en América Latina y las raíces bíblicas de la defensa de los pobres. Una de las trampas en las que la iglesia latinoamericana puede caer es la aceptación fácil e ingenua de la "democracia restringida" que mencionábamos antes. Es decir una restitución formal de algunas libertades y derechos individuales, pero que dejaría intacta la profunda desigualdad social y económica existente. La denuncia de las violaciones a los derechos humanos que ha hecho un sector importante y avanzado de la iglesia se convertiría en una postura de poco alcance si se contentara con una abertura democrática hacia los sectores medios, e incluso con sólo una mayor flexibilidad en la dominación que hoy se ejerce sobre las clases populares.

Solamente desde los pobres de la sociedad latinoamericana —y quien dice pobre asume un punto de vista colectivo y señala una conflictividad social— es posible entender el verdadero sentido y la exigencia bíblica de la defensa de los derechos humanos. Unicamente así se comprenderá con claridad que esa tarea es para la iglesia una expresión del anuncio del Evangelio hoy en América Latina. Ella no puede por

---

(4) Al hacerlo así, no se hace otra cosa, además, que retomar el claro lenguaje de Medellín que ya hablaba de "defender, según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos" (Doc. Paz). Esta intuición mantiene toda su vigencia frente a expresiones de mayor uso hoy, pero de menos mordiente histórico y de menos densidad bíblica.

lo tanto satisfacerse con un alivio en las formas más evidentes de la represión, cuando permanecen las causas de lo que Medellín calificaba de "violencia institucionalizada". Se evitaría también de este modo caer, a través de esa defensa, en una manera sutil de afirmar un poder o de presentarse como una alternativa política en América Latina.

PERSECUCION POR CAUSA DE LA JUSTICIA

La mano del dominador castiga sin ambages toda protesta del oprimido, todo intento de cambiar un orden social que fabrica pobres. Un hecho importante en la vida latinoamericana de los últimos años es que la represión ha alcanzado abierta y duramente a ambientes cristianos. Nos referimos a personas y grupos que se afirmaban explícitamente como tales, cumpliendo muchos de ellos responsabilidades institucionales en la Iglesia (5).

Estos hechos, que se esbozaban ya hace 10 años, hoy son un lugar común. Signo doloroso, pero cargado de consecuencias, de una comunidad cristiana cada vez más presente en el pueblo pobre de América Latina, y que comienza a correr su misma suerte. Esos cristianos, campesinos, obreros, sacerdotes, obispos, estudiantes, religiosas, no son encarcelados, torturados, asesinados por sus "ideas religiosas", sino por su práctica social y evangelizadora. Son perseguidos porque desde su fe en el Dios liberador denuncian las injusticias contra los pobres, porque se comprometen con éstos en su vida y su lucha, porque intentan repensar su fe desde esa solidaridad con la

---

(5) Ver los testimonios de estos mártires que se presentan en esta obra.

liberación de los oprimidos. Y son perseguidos muchas veces por gobiernos que se declaran cristianos y que defendiendo la "civilización occidental y cristiana" pretenden constituirse en paladines de la fe y **protectores** de la iglesia. Esta monstruosa mentira ha sido denunciada por muchos, pero escandalosamente aceptada por algunos, e incluso apoyada y justificada por lo que se ha llamado una "teología de la masacre". Otros prefieren callar, ya sea por cobardía o por una secreta e inconfesada complicidad, ante este "juramento del nombre de Dios en falso".

Al destacar la persecución a grupos cristianos, no pretendemos de ninguna manera sostener que se trata del sector más golpeado por la persecución en América Latina. Lo que queremos hacer resaltar es que —felizmente!— ser cristiano e incluso sacerdote u obispo dejó de ser en todos los casos una protección ante el poder opresor, y que por el contrario empieza a hacerse subversivo para los poderosos y peligroso para los que comprometen su vida con los pobres. Esos hechos nos hacen ver también el grado de exasperación a que ha llegado la defensa de los intereses de las clases dominantes.

Brasil, país pionero en tantos caminos tomados por los cristianos del subcontinente, también lo fue y dolorosamente en el campo del encarcelamiento, la tortura y el asesinato de cristianos comprometidos con el movimiento popular. Hace 15 años que eso empezó, y están frescos en la memoria de los que vivieron con intensidad los avatares del pueblo y de la iglesia latinoamericana en esa época, los terribles y sombríos años de 1968 y 1969 para ese país. Lo que se castigaba era esa solidaridad con los esfuerzos de liberación de un pueblo que comenzaba a hacerse peligrosamente consciente de las causas estructurales de su miseria y despojo. A impedir que esto

se acumulara en una memoria colectiva se orientó la represión, y a borrar de este modo el lugar preciso, pobre, colectivo y conflictivo, de una relectura de la fe. De Brasil, para no hablar sino de la última década, este nuevo tipo de persecución a la iglesia —¡por pretendidos motivos cristianos!— se extendió, y sabemos con qué ferocidad, a Argentina, Chile, Honduras, El Salvador, México y a todo lo largo y ancho de América Latina; hasta llegar a esa impresionante serie de mártires que constituye hoy una de las mayores riquezas de la iglesia latinoamericana.

Riqueza para el pueblo pobre, explotado y creyente; porque los sectores dominantes ven más bien con sorpresa que alguien pueda dar su vida por una fe que a ellos no les significa más que tranquilidad y justificación religiosa a una secular injusticia social. Por eso buscan explicar estas muertes con razones ajenas a una fe y esperanza en el Cristo liberador que les resulta tan diversa a su vivencia. Eso lo ven con sorpresa, decíamos, pero sobre todo con preocupación porque esos mártires son los testigos de que hay pobres en América Latina y éstos cuestionan el sistema establecido. (6) Es una realidad que prefieren olvidar o atribuir a razones no estructurales; o, lo que es peor, buscan espiritualizar al pobre de modo que en vez de plantear problemas con su inquietante pobreza material nos dé soluciones con una inofensiva, mal entendida y por ello poco bíblica po-

---

(6) Hace poco una persona, poco afecta a los temas de liberación y pobreza, se quejaba del texto de un episcopado latinoamericano criticando el documento de consulta elaborado por un grupo de expertos para Puebla, y decía "es aburrido e irritante leer esa crítica, sólo habla de pobres, pobres, no tiene otro tema". A lo que su interlocutor con cierto realismo e ironía replicó "y lo peor es que si sales a la calle, los encuentras".

breza "espiritual". Los mártires atestiguan que los pobres mueren "antes de tiempo" por el hambre y por las balas. Es por ello que sus cadáveres resultan subversivos, como decía alguien en una reflexión cristiana; y que el poder represivo no los entrega o se niega a revelar los elementos que permitirían conocer las circunstancias precisas de la muerte, como en el caso de Mons. Angelelli. No percibe el dominador que pasar por la experiencia y la crisis del "sepulcro vacío" fue para los amigos de Jesús y es para sus seguidores de hoy, lo que les permite comprender la plenitud de vida del resucitado que vence toda muerte.

Los nombres de obispos y sacerdotes, y tal vez de las religiosas y ciertos laicos desaparecidos, encarcelados, torturados, asesinados, nos son más o menos conocidos. Su número y su ubicación en la iglesia dan prueba de la polarización que se opera en América Latina. Menos conocidos son sin duda, pero ciertamente no menos significativos, los numerosos campesinos, obreros, estudiantes que han sufrido la misma suerte. Anónimos de esta historia de represión y de esperanza, como anónimo es el pueblo pobre del que provienen y por el que mueren. La sangre de aquellos que han sufrido persecución por causa de la justicia da aceleradamente nuevos derechos a los que la Biblia llama "los pobres del país" sobre la tierra que reclaman para poder trabajarla y vivir como seres humanos. Y reaviva la fe en el poder del Dios liberador que vence el temor y la muerte.

Pocas veces tantas muertes dieron tanta vida a un pueblo y a una iglesia. Porque, como lo recordaba el profeta Ezequiel, en verdad no hay huesos secos y muerte sino cuando no hay esperanza. Pero el Dios vivo está con su pueblo, su espíritu presente en esos muertos los llena de vida y lleva a todo el pueblo a ponerse de pie como un "ejército grande, muy gran-

de". Y Yahvé prometerá a su pueblo: "Infundiré mi Espíritu en Uds. y vivirán, los estableceré en su tierra y sabrán que yo, Yahvé, lo digo y lo hago, palabra de Yahvé" **(Ezequiel, 37, 1-14).**

II. DERECHO A EXISTIR Y DERECHO A PENSAR

Toda reflexión teológica sana parte de la vida de fe, del modo concreto como nos hacemos discípulos de Cristo. Discipulado que es más que ponerse a la escucha de una enseñanza y que significa ante todo seguir a Jesús, hacer nuestra su práctica. En las páginas anteriores recordábamos el profundo sentido humano y cristiano de "la vida y multiplicación temporal" de los pobres; es decir, de lo que se acostumbraba llamar "vida material", terreno del despojo al pobre y de la violación de sus derechos más elementales. En la dialéctica entre la vida de fe y la vida material, entre la fe en la resurrección y la muerte temporal, se sitúa la teología de la liberación como un derecho del pobre a pensar. Derecho a pensar en tanto que expresión del derecho a la vida que el sistema opresor niega al pobre. (7)

Esto nos lleva a ser claros sobre los puntos de ruptura y continuidad en una reflexión teológica que asume la perspectiva del pobre y que busca arrancar desde el reverso de la historia. Nos conducirá también a preguntarnos por la significación y posibilidad de la reflexión teológica como un derecho del pueblo explotado y creyente, que lucha por sacudirse

---

(7) Cf. Texto de ONIS de Enero 1977; ver el párrafo "Amor cristiano y defensa de la vida".

de la opresión que pesa sobre él, a decir una palabra acerca de su fe y de su esperanza.

TEOLOGIA Y PROCESO SOCIAL

La reflexión teológica se realiza en el contexto de procesos determinados y está por lo tanto ligada a éstos. Le teología no es algo intemporal. Es más bien lo contrario, es un esfuerzo por decir la Palabra del Señor en la palabra de todos los días, con las categorías de cada época. Estamos hablando, claro está, de las reflexiones teológicas significativas. Ellas no se suceden por encadenamiento de ideas desconectadas de la historia concreta, no se enlazan simplemente con libros que nos precedieron en el tiempo; se trata más bien de expresiones de, y al mismo tiempo de interpelaciones a, amplios procesos históricos. Así cumplen su papel de leer la fe desde la práctica social. El discurso sobre la fe es un esfuerzo de personas y grupos concretos que creen y reflexionan sobre su fe en condiciones determinadas, que producen acciones e interpretaciones que juegan un papel en los hechos y luchas sociales. El teólogo no está en una especie de limbo histórico, su reflexión se halla situada, arranca desde las bases materiales de la sociedad, habla desde una ubicación precisa.

La teología de la liberación comenzó a articularse en forma más sistemática a mediados de 1968. Ella no buscaba constituirse, como algunos observadores de buena voluntad lo creyeron en los inicios, tal vez porque recordaba la dimensión política del Evangelio e insistía en el análisis social, en algo así como el "ala izquierda" de la teología política. Ni tampoco, como lo pensaron otros con menos buena voluntad y perspicacia, en un eco de ciertas teologías de la secularización por su acento, quizá, en la auto-

nomía de la práctica histórica. Intentos fáciles de comprender a partir de lo ya conocido, y sin duda también convicción de que lo único que podía venir de fuera de los centros clásicos de producción teológica era repetición y aplicación de la teología dominante.

Hoy las intuiciones primeras de la teología de la liberación aparecen más claras. El asunto no está en una celosa y presuntuosa defensa de una originalidad intelectual sino en la fidelidad honda y fecunda a una vivencia de fe en un mundo de opresión y en las luchas de los pobres por la liberación. Lo que está en cuestión no es la pretensión a una teología propia, comparable al sueño pequeño burgués de la casa propia que a veces parece encontrarse en medios intelectuales, sino situar el esfuerzo teológico como parte de bloques históricos sin los cuales no es posible comprenderlo. En ese esfuerzo las individualidades teológicas tienen menos importancia.

Lo que decíamos que se hallaba presente desde el inicio pero que adquiere un mayor consenso ahora, es que la teología moderna —postconciliar en ambientes católicos, o progresista en otros medios— tiene un interlocutor diferente al de la teología de la liberación. Lo mejor de ese esfuerzo teológico es un intento de tomar en serio y responder a los desafíos del espíritu moderno y la ideología liberal. Nos referimos en concreto a la célebre "mayoría de edad" que afirmaba la Ilustración y a las libertades proclamadas por las revoluciones burguesas del siglo XVIII en Europa. Mentalidad moderna que tiene como sujeto histórico a la clase burguesa que desde el terreno económico en que se había movido hasta entonces pasa a asumir plenamente el poder político, y busca crear un complejo de nuevas relaciones sociales.

Este punto de partida, explícita y lúcidamente reconocido por la teología progresista, la distingue

de la teología tradicional marcada por el mundo feudal, su prolongación en lo que se ha llamado el "antiguo régimen" y el universo filosófico clásico. Pero la separa también de la teología de la liberación. Esta arranca de los cuestionamientos de los pobres y despojados, de los que el dominador quiere ver "sin historia", al mismo tiempo que presenta la sociedad burguesa, que acaba de forjar, como respondiendo a un orden natural y permanente. Los oprimidos y marginados lo son precisamente por el interlocutor de la teología progresista, por la clase burguesa. Las formas contemporáneas y más ocultas de esta opresión no deben llamarnos a engaño, sino por el contrario hacer percibir el punto exacto de la ruptura histórica, política y de clase social entre esas dos perspectivas.

La teología progresista procura responder al reto del "no creyente", la teología de la liberación se enfrenta a la interpelación del "no persona". El espíritu moderno, con frecuencia escéptico en materia de religión o francamente no creyente, cuestiona la fe en el ámbito de la significación de lo religioso para la vida humana. La crítica hecha desde una razón que se presenta como individual y crítica a partir de la afirmación de las libertades modernas sitúa de preferencia el debate en el terreno de la religión, de sus presupuestos filosóficos y de su verdad histórica, así como en el papel de la iglesia en la sociedad tradicional. Cuando hablamos de "no persona" o no humano como interlocutor de la teología de la liberación, no nos situamos, por cierto, a un nivel ontológico, nos referimos a aquellos seres humanos, que no son considerados como tales por una sociedad basada en el privilegio de unos pocos. Con esa expresión queremos llamar la atención sobre las condiciones históricas y concretas de la situación de los pobres y explotados, sin esconder la conflictividad social con afirmaciones genéricas y universalistas. Ese es el lugar del cuestionamiento del "no persona", y por eso va

a la raíz económica, social, política, ideológica de la sociedad que lo margina. El hiatus entre esas dos perspectivas teológicas se da así, con claridad, en el mundo real, donde las personas viven y mueren, creen y esperan, y no en el universo de las ideas.

La teología que recoge los desafíos del burgués no creyente entra necesaria e inevitablemente en el terreno de la problemática de la modernidad. El bloque histórico al que pertenece esa reflexión teológica permite comprender y explica el sentido de sus aportes, pero marca también sus límites. No estamos diciendo que este discurso sobre la fe se limita a trasladar mecánicamente los temas de la modernidad al mundo de la teología. Lo que le da su fuerza y su significación a lo más valioso de esa reflexión es su sentido crítico y su intento de pensar con cabeza propia. Pero se trata de una teología situada, como todo pensamiento por lo demás; separarla del proceso histórico del mundo social y cultural en que se inscribe es hacerla incomprensible. Y ese universo es el de la sociedad moderna e ideología burguesa. El punto de partida de la teología de la liberación no es sólo diferente al de la teología progresista, sino que está en contradicción histórica con él. Contradicción que hunde sus raíces en la realidad social. La oposición dialéctica a la ideología burguesa y a la cultura dominante viene de las clases populares. Los sectores sociales explotados, las razas despreciadas, las culturas marginadas, aquellos que no conocemos en su energía y vitalidad sino mirándolos desde el reverso de la historia, los que la Biblia llama los pobres, son el sujeto histórico de una nueva inteligencia de la fe.

La ruptura de la teología de la liberación con otras perspectivas teológicas, no es sólo teológica. Se da más bien fuera del mundo estrechamente teológico y del campo de las ideas, se halla en la his-

toria real, donde viven y se confrontan personas y grupos sociales. En la sociedad moderna, y más exactamente al interior de la clase social que la representa, las convicciones religiosas crean una división entre personas que en el fondo comparten el mismo mundo social y semejante nivel de vida; en ese ámbito se desarrolla la crítica a la religión que hace el espíritu moderno.

En cambio, en el contexto en el que se sitúa la teología de la liberación la diferencia en un primer análisis no es religiosa, opresores y oprimidos "compartirían" más bien la misma fe, pero se separan en el plano económico, social y político; es más, en este campo unos explotan a otros. La contradicción salta a la vista. Establecer así una total disparidad entre la fe y las realidades históricas en las que ella es vivida no resiste en realidad el menor examen en confrontación con la palabra de Dios. Del punto más agudo de esta tensión social, y de la percepción de la imposibilidad de hacer esa separación, si nos colocamos en la perspectiva de una fe bíblica, viene la teología de la liberación.

EN LA RUTA DEL POBRE

Ruptura con la teología dominante, continuidad con una historia que conocemos mal pero que cada vez más aparece como rica y promisora: la interpretación de la fe que viene de los pobres. Verdadera teología oprimida, frecuentemente rechazada por el poder político no sin complicidad de importantes sectores eclesiásticos. De esa interpretación de la fe nos quedan en general trozos, relatos orales, costumbres, ritos, etc. Muy pocas veces ha podido expresarse en

el pasado más o menos abiertamente. Ese fue el caso de Bartolomé de las Casas, y, en forma más fragmentaria, de otros misioneros de la misma época, que tomaron netamente partido por el indio. Más dificultoso ha sido el camino que ha tenido que hacer la voz de los pobres mismos. Hay sin embargo aquí una tarea compleja pero urgente para reconstruir una memoria histórica y una memoria de fe. Y la memoria del pobre es siempre subversiva del orden que lo despoja y margina.

Las aguas bajo tierra

Esta teología dominada brotó de la vida y las luchas de los pobres creyentes en el Dios vivo, y sufrió por eso la misma suerte de aquellos que buscaban hacerse presentes también a través de ella: la destrucción y el olvido. Seguir la ruta del pobre en la historia será algo fecundo para la teología de la liberación, aquí se juega para ella una cuestión importante, la de su propia continuidad histórica. Esas reflexiones de los pobres no forman parte de las historias de la teología, éstas se limitan a su versión académica. La perspectiva del pobre no se halla enteramente ausente en esa teología, ciertas "áreas verdes", regadas con esporádicas salidas a la superficie de aguas mantenidas bajo tierra, se hacen presentes. Pero ese enfoque no constituye el elemento central de esas expresiones académicas de la teología. Con más frecuencia encontramos ese punto de vista en los movimientos espirituales, que con frecuencia son también sociales, de los pobres; ciertas corrientes presentes en plena Edad Media son un buen ejemplo de esas tendencias. Y esto es significativo. La vida y la reflexión de los pobres encierran siempre una dimensión contemplativa y mística, y al mismo tiempo una dimensión de protesta y transformación social.

La razón de todo esto aparece tal vez con nitidez, si nos referimos a las fuentes bíblicas del privilegio de los pobres en el mensaje evangélico. Jesús declaró bienaventurados a los pobres. Van quedando atrás, pese a tercos intentos recientes, las interpretaciones espiritualistas de este capital punto de partida para comprender el significado del Reino de Dios. La experiencia de fe de los pobres mismos así como serios estudios exegéticos (pensamos en J. Dupont y sus estudios sobre las bienaventuranzas) llevan a un punto claro: el Evangelio de Jesús nos anuncia el amor de Dios por los pobres, por ser eso, pobres. Y no necesaria y primeramente por ser más creyentes, más buenos o mejores, moralmente hablando, que otros. Por ser pobres, por tener hambre, por ser perseguidos. Sólo sobre esta base pueden ser comprendidos los enriquecimientos o precisiones ulteriores sobre el sentido evangélico del pobre. Esto puede sonar duro a algunos. Les puede parecer, por ejemplo, que expresa poco interés por las actitudes espirituales, o incluso expresar algo así como un indiferente desdén frente a las cualidades de los pobres. Esto es adelantar consideraciones, cruzarlas con lo que es primero, y entrar de este modo —la historia de las reflexiones sobre este punto lo ha probado— en un interminable laberinto de distinciones y contradicciones aparentes que terminarán en nociones sin interés y sin mordiente histórico. Además de ser infieles al Evangelio. Las bienaventuranzas son, en realidad, más una revelación sobre Dios que sobre los pobres. Ellas nos dicen quién es Dios y cuál es su Reino, nos hablan de Dios como defensor de los pobres, su protector, su liberador. Sólo así nos será posible comprender el papel privilegiado que los pobres —los pobres concretos, los desposeídos, los oprimidos— tienen en su Reino.

Ocurre aquí una paradoja, si "espiritualizamos" al pobre antes de tiempo (afirmando, por ejemplo, que

el Evangelio se refiere en primer lugar al pobre "espiritual" y no al pobre "material"), "humanizamos" a Dios, lo hacemos más accesible para la inteligencia humana, Dios amaría de preferencia, como nosotros, a los buenos y por sus méritos. Si por el contrario mantenemos el sentido primero y directo del amor de Dios por los pobres en tanto que pobres —materialmente hablando, si se quiere usar ese vocabulario— nos situamos ante el misterio de la revelación de Dios y del don de su Reino de amor y justicia. Ante algo que desafía nuestras categorías. El misterio de un Dios irreductible a nuestro modo de pensar, nos juzga en el acto concreto e histórico hacia el pobre (Mt. 25), y corta el paso al amor mentiroso que olvida al hermano y pretende dirigirse espiritualmente hacia El, más para domesticarlo que por sentirse interpelado por su palabra **(I J. 4, 20).** Por ello para conocer, amar, a Dios es necesario conocer las condiciones concretas de la vida de los pobres hoy y transformar radicalmente la sociedad que los fabrica.

Ese es el sentido del Reino de Dios que se nos revela por la práctica de Jesús. Práctica mesiánica que invierte no sólo valores, sino realidades históricas, funciones sociales **(1 Sam. 2,4-8; Lc. 1,51-53).** El actuar de Jesús está orientado a testimoniar del amor del Padre por todo ser humano a través del histórico, conflictivo y preferencial amor por los pobres **(Lc. 4,16-20).** Esta práctica lo lleva a una muerte violenta, expresión de la solidaridad con la muerte que sufren los oprimidos de ese mundo. De Jesús no se puede decir lo que alguien escribía, no sé si con ingenuidad o ironía, de un personaje histórico: "y al final de sus días, murió". La resurrección de Jesús marca la afirmación de la vida no frente a una muerte ocurrida "al final de sus días", sino a una muerte "antes de tiempo", una ejecución. La resurrección confirma a Jesús como el Cristo, el Mesías, y hace

definitivo su mensaje de justicia y de vida que desafía a una sociedad homicida.

Ser discípulo de Jesús es hacer nuestra su práctica mesiánica, su mensaje de vida, su amor por los pobres, su denuncia de la injusticia, su compartir el pan, su esperanza en la resurrección. La comunidad cristiana, la "ecclesia", está formada por los que se apropian esa práctica mesiánica de Jesús, y a través de ella crean relaciones sociales de fraternidad acogiendo así el don de ser hijos del Padre. La práctica mesiánica es anuncio del Reino de Dios en la transformación de las condiciones históricas de los pobres, es palabra de vida respaldada en el gesto liberador.

Un pueblo explotado y creyente

El término pobre, decíamos más arriba, implica siempre una connotación colectiva y tiene en cuenta la conflictividad social. El pobre en la Biblia forma parte de un grupo social, es un pueblo entero, se trata de "los pobres de la tierra". Es un pueblo pobre, vejado, despojado del fruto de su trabajo, sufriendo la injusticia del opresor. A ese sentido complejo y fecundo de pobre, nos referimos cuando decimos que en América Latina un punto de partida concreto y cargado de consecuencias para la vida eclesial y la reflexión teológica está en el pueblo pobre y al mismo tiempo cristiano. Esa es la condición precisa del pobre de nuestro subcontinente. Dos dimensiones pero también dos posibilidades de un mismo pueblo.

Situación de explotación que conocemos bien, pero que es necesario examinar en sus modalidades presentes. Situación concreta que requiere análisis concreto. Nada dispensa de un conocimiento serio y científico del carácter de la explotación que hoy su-

fren las clases populares; es urgente igualmente saber diferenciar sectores y franjas en ellas, conocer cuáles son los sectores avanzados y los atrasados, fundamentalmente por su relación al proceso productivo, pero coyunturalmente también por sus posibilidades y experiencias de movilización.

La explotación que sufren las clases populares y la presencia en ellas de la ideología dominante cultivan, sin duda, el temor, el arribismo, la búsqueda de soluciones individuales y egoístas a los problemas. Pero son sólo baches en el camino de una línea de fuerza más importante y decisiva que surge de esa misma situación de explotación: la voluntad de cambio radical, la potencialidad revolucionaria. No basta, en efecto, señalar el despojo y la opresión en que viven las clases populares, es necesario ver que ellas crean las condiciones objetivas para que el pueblo inicie el camino de la lucha por sus derechos, por la toma del poder en una sociedad que se niega a reconocerlos como seres humanos. En esa lucha el pueblo va tomando conciencia de ser una clase social, sujeto activo de la revolución y de la construcción de una sociedad distinta. Esa capacidad revolucionaria debe ser desarrollada y organizada en vistas a su eficacia histórica.

La segunda vertiente, estrechamente ligada a la anterior, es el carácter creyente del pueblo. Esta condición se manifiesta no sólo en sus expresiones propiamente religiosas sino de alguna manera en el conjunto de su vida. Se trata de aquello que Mariátegui llamaba "el factor religioso" en la existencia e historia del pueblo peruano. Lo que se conoce como la religiosidad popular es una expresión de esto, pero no la única. Con frecuencia el factor religioso ha sido y es, lamentablemente, una traba para el avance

del pueblo en la percepción de su situación de opresión. Mucho en él es todavía manifestación de la ideología dominante. Hay que evitar por eso toda forma de "populismo religioso" que no tenga en cuenta el aspecto que acabamos de señalar. Pero estamos ante un hecho complejo y nuestra aproximación a él debe ser consciente de esa complejidad.

La dimensión creyente del pueblo implica también, como su práctica lo demuestra, la presencia de una inmensa potencialidad de fe liberadora. Ella se ha expresado de diferentes maneras a lo largo de la historia, acompañando e inspirando ya sea una resistencia tenaz a la opresión, ya sea una acción abierta contra ella. Opresión sufrida por ese pueblo creyente en el Dios de la Biblia, pero en cierto modo también por la fe misma, oprimida y en cautividad en el seno de una sociedad capitalista y deshumanizadora. Esa potencialidad liberadora de la fe debe igualmente ser desarrollada, de lo contrario se mutila la compleja y rica vida del pueblo latinoamericano, y nos privamos del mensaje que Dios nos revela a través de la comprensión que tienen de él los pobres y sencillos. Al servicio de ese desarrollo y por el propio dinamismo de esa fe, surgen comunidades cristianas populares, nace una iglesia desde ese pueblo, una iglesia popular bajo el impulso del Espíritu de verdad y libertad. Esa fe liberadora desconcierta al dominador que prefiere no creer en su existencia y en su capacidad reveladora de Dios en nuestra historia concreta. Negándola, se manifiesta como lo que es: el insensato de que habla la Biblia, el ateo del Dios liberador.

No se puede, es necesario subrayarlo, separar estas dos situaciones y estas dos posibilidades. La potencialidad de una fe liberadora está ligada a la capacidad revolucionaria, y viceversa, en lo concreto de

la vida del pueblo pobre y oprimido. No es posible, por eso, intentar desarrollar una de esas posibilidades sin tener en cuenta la otra. Eso es lo que hace inquietante ese crecimiento de conciencia política y conciencia cristiana. El pueblo explotado y cristiano como punto de partida marca bien la perspectiva de unidad en que se ha desenvuelto el trabajo de muchas comunidades cristianas populares en América Latina. Desde ese terreno real es posible superar sin simplificaciones la dicotomía que ciertas teologías imponen, pero que la práctica popular ignora y que su reflexión critica desde hace tiempo. Pero la unidad de estas vertientes en el seno del pueblo es un proceso, hay desfases inevitables entre la dimensión política y la dimensión de fe. Hay momentos en que un aspecto crece más que el otro. La exigencia de unidad es profunda y arranca del mensaje bíblico y de la situación mismo del pueblo, debe sin embargo hacerse refleja, elaborada, sistematizada. Esta realidad compleja condiciona nuestro trabajo pero le señala también una tarea.

Asumir este punto de partida, así como sus consecuencias, significa, seamos claros en esto, rechazar de plano todo intento de "reduccionismo" de la tarea evangelizadora; ya sea a un espiritualismo desencarnado so pretexto de sentido religioso, ya sea a una perspectiva de acción política que desconozca idealistamente la realidad de fe del pueblo. Ambos reduccionismos, por unilaterales e irreales, expresan una ignorancia de la situación y las potencialidades —sabemos con qué escollos— de las clases populares. Seguimos convencidos, y la práctica de los pobres lo confirma, que el desafío fecundo e imaginativo está en una "contemplación en la acción", en la acción transformadora de la historia. Se trata del encuentro con Dios en el pobre, en la solidaridad con la lucha de los oprimidos, en una fe llena de espe-

ranza y alegría, vivida en el seno de un proceso de liberación que tiene como agentes a las clases populares.

Rechazar por eso lo que hemos llamado un "reduccionismo" a lo político no significa de ninguna manera desconocer el papel de la actividad política revolucionaria y menos aún su carácter de gesto en una perspectiva unitaria en la tarea evangelizadora. Unidad esta última que acentúa el carácter dialéctico de la relación gesto - palabra. Los reduccionismos ignoran esa dialéctica y no perciben tampoco la relación entre la voluntad de transformación social y la fe liberadora de la vida concreta del pueblo. Mutilan así una realidad histórica rica, la desconocen idealistamente y yendo a contra pelo de lo que una práctica creciente nos señala, se niegan a ir a la raíz misma del asunto; allí donde la radicalidad política y la radicalidad evangélica se encuentran y se potencian mutuamente.

¿ES POSIBLE SEGUIR HACIENDO TEOLOGIA?

¿Tiene sentido seguir haciendo teología en un mundo de miseria y opresión? ¿La tarea hoy no es más de orden social y político, de acciones y estudios en ese campo? ¿Se justifica dedicarle tiempo y energía a la construcción laboriosa de una inteligencia de la fe en las condiciones de urgencia en que se vive en América Latina? ¿No estaremos dejándonos llevar más por la inercia de nuestra formación teológica que por las necesidades reales de la fe de un pueblo que lucha por su liberación? Muchos se preguntan esto entre nosotros. Tienen razón en hacerlo. Ninguna tarea es evidente y es necesario revisar constantemente lo que estamos haciendo y reexaminar prioridades.

La pregunta es tal vez incómoda pero auténtica y exigente. Debemos reconocer honestamente que cuando se empezó a trabajar teológicamente en la perspectiva de la liberación, la cuestión no se nos presentó con la urgencia y dureza de ahora. El impulso fue más espontáneo, las reflexiones surgían de las comunidades cristianas populares y más o menos intuitivamente se consideró importante intentar un cierto nivel de sistematización. Pero hoy cuando cierto resultado se acumula, cuando nuevos problemas aparecen, cuando se comienza a tener un lugar —nos guste o no— en el mapa de la teología contemporánea y que una cierta publicidad acompaña estos esfuerzos, es sano preguntarnos en términos presentes por el por qué y el para qué de lo que tenemos entre manos. Es urgente también para evitar que cierto dinamismo puramente intelectual (y peor aún, editorial), así como el de discusiones intrateológicas nos lleve lejos del lugar histórico de esa interpretación de la fe: la vida y luchas de los pobres y oprimidos por su liberación.

No obstante, es verdad también que ahora nos podemos interrogar con un mayor realismo sobre esos puntos. Este es el tipo de cuestiones que teóricamente son "previas" a un trabajo, pero que no se plantean con seriedad y base real sino "después" de haberlo empezado. Es lo que ocurre, por lo demás, con los verdaderos problemas metodológicos, los que no se quedan en un nivel puramente formal. Por nuestra parte creemos que el trabajo teológico tiene sentido no sólo a pesar de, sino incluso debido a la situación que vivimos en América Latina; que tiene sentido la reflexión sobre el Reino del Dios vivo, cuando los pobres "mueren antes de tiempo". Pero que este enunciado así lanzado no nos engañe. Estamos convencidos de que no se trata de una respuesta evidente o fácil. Las interrogantes señaladas nos desa-

fían muy en la raíz, es necesario tenerlas presentes y reorientar desde allí el quehacer teológico. Es lo que algunos están buscando en este momento y con gran fecundidad.

Despejemos el terreno, sin embargo, de algunas respuestas interesadas y que se sitúan en otro horizonte. Nos referimos a aquellos (fuera y dentro de América Latina) que al ver que nos cuestionamos a propósito de nuestra tarea teológica se apresurarán a decir que en efecto no vale la pena que sigamos intentando este esfuerzo, porque después de todo no se trata auténticamente de teología. Ella sería para los sectores conservadores una mezcla extraña e indebida de teología con análisis sociales y tomas de posición políticas. Es de notar que estas personas no dicen que están en desacuerdo con estas reflexiones sobre la fe, lo que sería legítimo, sino que con una autoridad que se atribuyen a sí mismas afirman que aquéllas no tienen el nivel de seriedad que permitiría calificarlas como teología. En la misma onda, aunque desde otra postura en cuestiones políticas, otros generosamente llegan a aceptar que se trata por lo menos de apuntes de orden espiritual, tal vez de una teología retórica, pero ciertamente no de un esfuerzo científico respondiendo a las preguntas modernas sobre la fe.

Dejemos a estos "propietarios privados" de la teología con sus apreciaciones y descalificaciones. Lo que está en cuestión aquí en realidad es una manera de entender el trabajo teológico y de saber, como lo indicábamos anteriormente, quién es el interlocutor de estos diferentes discursos sobre la fe, dentro de qué bloques históricos se sitúan y cuáles son los criterios de verificación. Dejemos de lado también a aquellos que prefieren que al hablar de América Latina, lo hagamos describiendo nuestra situación de miseria y nuestros problemas, más que reflexionando

desde allí sobre el significado de nuestra fe y... la de ellos. Y regresemos a las preguntas iniciales. Nos limitaremos a ciertas anotaciones a propósito de ellas, sin tomarlas en toda su amplitud y matices. Además, en otras partes de este trabajo ellas han estado ya de algún modo presentes.

Un pueblo pobre tiene un elemental derecho a pensar. Es un modo de afirmar una voluntad de ser. "Los negros afirman que existen", empezaba un célebre texto sobre teología negra, publicado en 1969 por responsables de iglesias negras en los Estados Unidos. Lenguaje duro tal vez, pero eso es lo primero que reclaman aquellos que Jim Cone, principal representante de la teología negra de la liberación, llama las víctimas de la historia: el reconocimiento de su existencia. Una existencia subversiva e inquietante para las clases dominantes.

La reflexión teológica forma parte de ese derecho a pensar de un pueblo explotado y cristiano. La fe del pobre en el Dios liberador busca, por exigencia propia, comprenderse a sí misma. Es el viejo y clásico **"fides quaerens intellectum".** Se trata de un derecho a pensar su fe en el Señor, a pensar su experiencia liberadora. Derecho a reapropiarse de su fe, una fe que le es constantemente arrebatada de su experiencia de pobre, para convertirla en justificación ideológica de una situación de dominación. Derecho a reapropiarse de la Biblia y a hacer que los propietarios de los bienes de este mundo dejen de ser también los dueños de la Palabra del Señor. Es eso lo que entendíamos cuando hace unos años hablábamos de una apropiación social del Evangelio. Es una lectura hecha desde la solidaridad en la lucha de los pobres. Una lectura militante de la Biblia. Hay en la interpretación que los pobres hacen desde su vida una riquísima veta en la comprensión del don del

Reino de Dios. A partir de allí será posible tener en cuenta, redimensionándolos radicalmente, los aportes de la exégesis científica moderna.

En esta perspectiva, el quehacer teológico desde —y más aún— por las clases explotadas, las razas despreciadas, las culturas marginadas mismas, es una parte del ejercicio de su derecho a la liberación. No hay que olvidar, en efecto, que toda reflexión es una manera de tener poder en la historia; sólo una manera, es cierto, pero se trata de una real contribución al poder necesario para transformar la historia, para destruir un sistema opresor y construir una sociedad humana y justa. Reflexionar sobre la fe vivida en la lucha, es una condición para anunciar al Dios liberador desde los pobres.

Por eso en las comunidades cristianas comprometidas en el proceso de liberación se va forjando desde hace un tiempo un discurso sobre la fe que viene de su propia experiencia y del cual ellas son el primer sujeto histórico. Perspectivas teológicas similares han surgido entre los negros descendientes de esclavos en los Estados Unidos, en el contexto de la cruel discriminación racial en Sudáfrica, o de la opresión y represión que se vive en ciertos países asiáticos (Filipinas, Corea del Sur, por ejemplo). Así como también desde la situación de la mujer en la sociedad de hoy, en particular la que pertenece a los sectores populares y por ello doblemente explotada, marginada y despreciada. Estamos sólo en los comienzos, pero es una forma de dar cuenta de la esperanza en el Señor, en el corazón mismo de la praxis histórica de liberación. En verdad, por primera vez en muchos siglos está surgiendo, en la confluencia de esas diferentes corrientes, un esfuerzo de reflexión sobre la fe fuera de los centros clásicos de produc-

ción teológica. (8) Una reflexión que nace desde el reverso de la historia. Renunciar a pensar, como algunos parecerían aconsejar, es ceder terreno, es traicionar la vitalidad de la fe de un pueblo en lucha por su liberación. Es crear un vacío que será rápidamente ocupado por una reflexión que responda a otras categorías, preocupaciones e intereses.

Creemos por todo esto que debemos ver el quehacer teológico como expresión del derecho a pensar que tienen "los condenados de la tierra". En el mismo orden de ideas, quisiéramos hacer una segunda consideración. En algunos ambientes se habla con frecuencia de la muerte de la teología. No interesa aquí discutir directamente el punto, haciendo por ejemplo sutiles distinciones entre la muerte de una cierta teología y la de todo tipo de teología. O apelar a un lenguaje paradójico y replicar diciendo que una manera de hacer vivir algo es declarar que ha muerto. Sea lo que fuere de esta muerte de la teología, lo que es un hecho macizo e importa más es la muerte del teólogo.

No estamos jugando con las palabras, ni hablando sólo en sentido figurativo. Nos referimos a muertes reales. Los profetas, Juan, Pablo y tantos otros que intentaron anunciar e interpretar la Palabra de Dios, fueron teólogos y también como tales fueron asesinados. Hay, como es sabido, muchos otros casos en la historia; para referirnos sólo al presente, recordemos que actualmente en América Latina vivir y pensar la fe en solidaridad con las luchas de las clases explotadas ha llevado a la muerte, a la prisión, al exilio, a muchos cristianos. Anunciar el Evangelio en

---

(8) El encuentro ecuménico de teólogos del Tercer Mundo en Dar-es-Salaam, Tanzania, en 1976, fue una expresión de esta realidad ya existente.

esa situación significa correr un riesgo, lo recordábamos anteriormente. Reflexionar sobre las consecuencias del amor de Dios por los pobres en medio de la opresión y la represión no es una tarea tranquila y sosegada. Denunciar las mistificaciones de que es objeto el mensaje cristiano es desafiar a los poderosos, habituados como están a servirse de él para justificar y defender sus privilegios. Naturalmente cuando mencionamos estas consecuencias estamos aludiendo a las que enfrentan aquellos que hacen el tipo de teología que viene de las comunidades cristianas populares.

Pero hay una segunda manera de hablar de la muerte del teólogo. Ella nos es sugerida por un conocido texto de Pablo: "El lenguaje de la cruz es una locura para los que se pierden, en cambio, para los que se salvan —para nosotros— es una fuerza de Dios. Porque dice la Escritura: "destruiré el saber de los doctos y aniquilaré la inteligencia de los inteligentes" **(I Cor. 1, 18-19).** Lo que debe ser destruido es la inteligencia del intelectual desligado de la vida y la lucha de los pobres. Es decir, la inteligencia del intelectual, del teólogo que piensa la fe a partir de aquellos a quienes precisamente el Padre escondió su revelación: "los doctos y prudentes" (Mt. **11,25).** Aniquilación de esa inteligencia, pero no de la que viene de los "pequeños", los pobres, porque sólo a ellos les fue dada la gracia de acoger y comprender el Reino. A los pequeños, a los que no pueden o a quienes no se deja hablar, a ellos les es dada la Palabra de Dios para que anuncien su Reino. La locura de la cruz es muerte para la inteligencia de los doctos, aquellos que no entienden la Palabra. Una reflexión sobre la fe que no pase por esa locura, por esa muerte, así como por la revelación a los pobres, equivoca su camino. Tomar esto en serio y negarse a espiritualizar indebidamente el sentido directo de esos textos está cargado de consecuencias.

Es conocido que en la perspectiva de la teología de la liberación se afirma que la teología viene después, que es un acto segundo. Siendo el acto primero la inserción en la praxis histórica de liberación y el anuncio de la palabra en relación con ella. Esto no significa, sin embargo, que el teólogo debe hallarse sólo en el segundo momento, su presencia en lo que llamamos acto primero es una condición indispensable para su reflexión. Lo que viene después es la teología, no el teólogo. En este contexto el teólogo deberá ser un "intelectual orgánico", orgánicamente ligado al proyecto popular de liberación, a las comunidades cristianas que viven su fe habiendo hecho suyo ese proyecto. Ese compromiso significa **a veces** un riesgo de muerte física, **siempre** la muerte de la inteligencia de los inteligentes.

Por esta razón es posible decir que hablar de un primer y segundo momento no es sólo cuestión de metodología teológica, es un asunto de estilo de vida. Una manera de vivir la fe. Y en última instancia de espiritualidad en el sentido fuerte del término. O mejor, nuestra metodología es nuestra espiritualidad. Un proyecto de vida en proceso de realización.

Y esto nos lleva a una tercera consideración. Una teología que afirma con tanta insistencia el terreno concreto de una experiencia de fe en el seno de la praxis de liberación, debe normalmente esperar que le pregunten por su impacto, por su influencia en el proceso histórico del pueblo latinoamericano. Si tan importante es la praxis en la teología, es natural que nos interroguemos por lo que ella significa para esa praxis, e ir así directamente a lo esencial. Pero si se desea ir realmente al fondo del asunto no hay que preguntar en primer lugar por el "impacto" de la teología de la liberación, sino por la situación de aquello que realmente le importa y en función de lo que trata de situarse: el proceso de

liberación hoy en América Latina, el anuncio del Evangelio en dicho proceso.

De esos dos puntos tratamos a lo largo de estas páginas. Aquí nos interesaba solamente situar la cuestión, porque nos parecía que el primer enunciado asignaba a la teología de la liberación una importancia que no le reconocemos y que en última instancia falsea su perspectiva, porque desplaza su verdadero campo de verificación. La discusión intelectual tiende a sobreestimar el alcance de la reflexión teológica. Esta tiene su significación y su función propias, pero no puede substituirse a lo que en verdad interesa, el anuncio del Evangelio y el compromiso con la liberación de las clases populares. Estrictamente hablando, estos puntos no son teológicos y por consiguiente tampoco lo será su tratamiento. No lo son en tanto que exceden el campo exclusivamente teológico y que muchos otros factores intervienen en ellos. Tener presente esa prioridad y esa complejidad será preguntarse con seriedad y realismo por la significación de la teología de la liberación en la presente situación latinoamericana.

La teología de la liberación, en efecto, intenta ser una palabra coherente con una práctica. Esto es lo que la hace peligrosa. Busca decir lo que se hace y al decirlo expresa la esperanza que está en ese actuar. La teología se presenta así como una hermenéutica de la esperanza en el Señor, que los pobres viven en el corazón de la lucha histórica. La teología no es un saber que se cierra sobre sí mismo, su coherencia no está al nivel del discurso. No es un discurso acabado, se abre a la práctica que interpreta y desde allí a la historia en la que tendrán lugar nuevas e inesperadas prácticas de una fe que opera por la caridad **(Gal. 5,6)**. Esas prácticas afirman la esperanza de que otro mundo es posible, que el Reino de Dios, reino de amor y justicia, está ya en obra. Cristo es la clave de toda interpretación de

la fe. Y precisamente la coherencia de su palabra con su práctica es la que lo llevó a la muerte. Asumiendo una perspectiva cristológica es posible recoger las vivencias y las reflexiones de la fe que han hecho los pobres a lo largo de la historia. Al mismo tiempo esa perspectiva nos abre al futuro de la resurrección, de la vida que vence la muerte y que sabemos que está en nosotros porque amamos a los hermanos **(I Juan 3,14)**.

Estas son, brevemente presentadas, algunas de las razones, y condiciones, de un quehacer teológico desde la experiencia de un pueblo cristiano y al mismo tiempo explotado. Pero mantener siempre vigente y exigente la cuestión del sentido y oportunidad de esta reflexión sobre la fe nos ayudará a no despegar de la tierra que le da vida.

LA ALEGRIA ES SUBVERSIVA

Sólo desde la base, desde el movimiento popular, desde las comunidades cristianas populares es posible ver lo que hay de permanente, profundo e irreversible en el proceso histórico latinoamericano y de vivo y creativo en la Iglesia. Los signos de luchas y de esperanzas se multiplican a lo largo del subcontinente. La maduración, la extensión, la entrega de la vida, la hondura de la experiencia espiritual de las comunidades cristianas enraizadas en el movimiento popular las hacen cargadas de promesas, santidad y profecía.

La práctica evangelizadora en sectores populares llevó a lo que hace unos años llamábamos el "circuito evangelizador". Expresión aproximada, pero que buscaba reflejar una realidad profunda: pretendiendo llevar la Buena Nueva al pueblo pobre se vivía la experiencia de ser evangelizados por él. Esta experiencia nos hizo percibir concretamente que son los po-

bres los que evangelizan, así como comprender en nuevos términos que Dios se revela en la historia y que lo hace a través de los pobres. A ellos les es revelado el amor de Dios, son ellos quienes lo acogen, comprenden y anuncian. La tarea evangelizadora consiste, en esta perspectiva, en insertarse en ese proceso de anuncio. Lo que la Biblia llama los pobres no son sólo los destinatarios privilegiados del Evangelio, son también, y por eso mismo, sus portadores. De los "condenados de la tierra" es el Reino de los cielos.

De otro lado, sabemos que los pobres, las clases populares, son la fuerza transformadora de la historia, el sujeto de la praxis de liberación. No se trata de una afirmación paralela o simplemente coincidente con la anterior. La relación entre ambas es más profunda y se anuda en el corazón de una historia que el pobre subvierte y evangeliza al mismo tiempo. Afirmar esto, lejos de hacernos caer en un iluso triunfalismo o de llevarnos a descansar en un superficial mecanicismo histórico, nos señala exigencias y tareas.

La evangelización, el anuncio de la buena nueva del amor del Padre se hace en el proceso mismo de liberación en el que se expresa el amor por el hermano. Así la práctica nos ha llevado a dar un paso más y a afirmar que los pobres evangelizan liberándose. Esta relación profunda y recíproca entre evangelización y liberación se establece en primer lugar en el terreno concreto, en la vida real del pueblo explotado y cristiano de que hablábamos anteriormente. Al Dios de la Biblia lo conocemos como el **Go'el,** el defensor de los oprimidos, en el testimonio de los pobres que luchan por su liberación. El pobre es miembro de un pueblo y resultado de una estructura social, producto por eso de un proceso histórico. En esta situación de conflicto se revela un Dios que toma partido por los pobres del país, y desde esa preferencia se manifiesta su amor por todo ser humano.

Universalidad que para ser concreta debe pasar por la particularidad, por la toma de posición por aquellos que sufren injusticia. El anuncio del Evangelio lleva así al encuentro con un Dios vivo precisamente en la vida y la muerte del pueblo: en sus luchas y sus esperanzas.

Ese encuentro se expresa también en uno de los rasgos más ricos y hondos de los sectores cristianos comprometidos en las luchas populares: el nacimiento de una nueva espiritualidad. Nueva y, además, desconcertante al parecer para los que viven alejados de estas realidades, porque para ellos habría abandono de esa dimensión esencial de la vida cristiana que es la oración y la celebración. En el mundo en que viven les es sin duda muy difícil percibir la fecunda y creativa realidad espiritual que, sin escapismos de ninguna clase, está surgiendo desde las luchas de los pobres. No hay lugar en este subcontinente donde se cante con más fe, esperanza y alegría al Dios vivo que en el mundo popular. No, no es un canto fácil. "¿Cómo cantar a Dios en tierra extraña?" **(Salmo 137,4),** se preguntaba un pueblo sometido a la cautividad de Babilonia. Y se lo pregunta también hoy el pueblo pobre de América Latina en exilio en su propia tierra, pero que al mismo tiempo se halla en éxodo hacia su rescate.

Pregunta lacerante, cuestionamiento difícil a la fe en un Dios liberador. Interrogante que nace de la vida real y que se niega a respuestas fáciles. Ella nos cambia la perspectiva y nos coloca ante un nuevo rostro del Señor, ante la gratuidad y la exigencia de su amor, ante su presencia en el corazón mismo de los esfuerzos por establecer lo que la Biblia llama "la justicia y el derecho". Tal vez hoy en América Latina no haya nada más impresionante y creativo que la práctica orante de los sectores cristianos que vienen del pueblo pobre y oprimido. No como algo des-

ligado de su práctica liberadora, sino por el contrario echando sus raíces en ésta.

Sobre ese terreno la celebración eucarística adquiere con plenitud su sentido de compartir la muerte y la resurrección de Cristo. En la fracción del pan, del pan que falta a los desheredados de la tierra, se hace presente y se reconoce la vida del Resucitado. Vida que nos asegura que la muerte no vencerá, que el pecado y la injusticia serán abolidos. En la plenitud de vida que nos aporta la liberación en Jesucristo y en la fuerza histórica de los pobres está la fuente de esa alegría que el pueblo manifiesta en su lucha y en su práctica orante. No se trata de una alegría superficial, fruto de una falta de conciencia de la realidad de opresión y de sufrimiento que se vive. Es una alegría pascual que pasa por la muerte y el dolor, pero que expresa una profunda esperanza. Los pobres saben que la historia les pertenece y que si ahora lloran, mañana reirán **(Lc. 6,21)**. Esa risa resulta así expresión de una profunda confianza en el Señor —la que se halla en los cantos de Ana y María—, que el pobre vive en medio de una historia que busca transformar. Alegría subversiva de un mundo de opresión, y que por ello inquieta al dominador, denuncia el miedo de los vacilantes y revela el amor del Dios de la Esperanza.

III.
PUEBLA

Sobre el Documento de Consulta para Puebla

(ABRIL 1978)

Artículo publicado en la revista "Páginas", vol. III, n. 16-17, Junio 1978, pp. 1-24 (Ed. CEP, Lima).

INTRODUCCION

La publicación del documento de consulta a las conferencias episcopales (en adelante: DC) acelera la preparación de la Conferencia de Puebla.

El DC se orienta a preparar el documento de base que a su vez "será sólo un instrumento de trabajo para la Conferencia de Puebla", como lo señala el Cardenal Lorscheider en la presentación (DC., 4). No hay que olvidar este carácter de "instrumento auxiliar" (DC 2) del texto que nos ocupa. No estamos pues ante un acto del Magisterio Episcopal, sino frente a un texto preparatorio para ello. Pero no es un documento cualquiera, es un paso importante en el proceso que prepara Puebla, intenta por eso asumir la problemática presente de la Iglesia latinoamericana. De ahí el interés y la preocupación que despierta e incluso las emociones que provoca.

Nadie está exento de ellas, si intenta vivir con seriedad su compromiso con los pobres del continente, y si sufre y se alegra con esta Iglesia latinoamericana que supo en Medellín escuchar la interpelación de esos pobres. Y en esa interpelación, la voz convocante del Cristo Liberador.

Imposible una imparcialidad aséptica ante el documento, pero necesaria una "serenidad apasionada". Tal vez sea el único modo de hacer, desde dentro, un análisis objetivo del texto y al mismo tiempo comprometido y atento al contexto, a la realidad latinoamericana en sus diferentes dimensiones. Es decir a aquello que la Presentación llama "la historia concreta de A. L." y que deberá ser "el horizonte en que se inscribirán las deliberaciones y orientaciones de la III Conferencia" (DC., 30). Ojalá podamos situarnos en esa perspectiva. Los momentos son tensos, pero lo que está en juego está más allá de emociones, impresiones a "prima facie", así como de actitudes protocolares. Está claro que las opiniones vertidas en estas páginas no entienden discernir y juzgar intenciones, pero sí tomar posiciones frente a un texto presentado precisamente para ser discutido con amplitud y libertad. Quisiéramos también desde ahora colocarnos en el clima y el mensaje de la III Conferencia que según el mismo Cardenal Lorscheider es "Anuncio gozoso, optimista y realista, como corresponde a pastores que fundan con humildad y sencillez su esperanza en la fuerza del Espíritu" (DC., 27).

I — HACIA UNA NUEVA CIVILIZACION

El DC toma aliento y se propone tratar sobre la tarea evangelizadora de la Iglesia en América Latina, en el umbral del III milenio de la era cristiana (DC., 52). Esta orientación prospectiva marcará el texto.

En función de ella se echará un vistazo a los 5 siglos de presencia del Evangelio en el continente. Y esa tarea evangelizadora consistirá en forjar una nueva civilización, una civilización cristiana, porque "si la evangelización de un pueblo no germina en cultura cristiana propia, es porque ha sido superficial" (DC., 220). La creación de esta nueva civilización significa generar "un nuevo tipo de sociedad urbano-industrial" (DC., 227).

Este es el gran reto a la Iglesia en estas décadas finales del siglo XX, y este debe ser el tema de Puebla. "La evangelización presente habrá de insertarse, pues, en el movimiento que promueve esa propuesta que hace la Iglesia al finalizar el segundo milenio del cristianismo. Habrá de contribuir, con su aporte propio y específico, a la gestación de una nueva civilización" (DC., 379). Ahondemos esta idea central poniendo en contexto y relacionando sus nociones claves: sociedad urbano-industrial, cultura, pueblo. Ellas dan un cierto orden y unidad a las pautas más importantes de un texto que como todo fruto del trabajo de varias manos, resulta a veces un poco inconexo. Más, si se tiene en cuenta la extensión de este DC.

1.—DE LA INJUSTICIA SOCIAL AL SECULARISMO

El DC. afirma reiteradamente que estamos pasando de una sociedad agrario-urbana a otra urbano-industrial (DC., 221, 237 y passim). En Europa ese proceso estuvo ligado al secularismo, "apartamiento de Dios" (DC., 227), por ello y por su arraigo en "antiguos mundos agrario-urbanos" la Iglesia se desorientó ante ese proceso. Sin embargo el secu-

larismo "no es un rasgo inherente a la industrialización", se trató de algo coyuntural y no estructural como lo pretenden "tanto versiones marxistas como sociologías modernizadoras" (DC., ibid).

Esto da una oportunidad al Tercer Mundo y a A. L., en particular. Hoy estamos bajo el impacto de la "tercera revolución industrial" (DC., 225). La cuestión es saber cómo la Iglesia "podrá evangelizar la sociedad urbano - industrial para transfigurarla sin negarla", es decir cómo "generar un nuevo tipo de sociedad urbano - industrial", esa nueva civilización debe superar también la pobreza y lograr la participación y la justicia (DC., 244). La Iglesia está llamada a lograr "una superación de la modernidad que integre los valores que ella ha aportado pero en el cuadro de una nueva civilización" (DC., 378), esos valores serán rescatados si conseguimos separar industrialización y secularismo (DC., 378). Esa será la gran tarea de la Iglesia latinoamericana y su gran posibilidad histórica (1).

Mientras el DC corre por las cimas con destino impreciso, se acumulan los problemas en las faldas de los cerros y en los valles. Problemas que inciden directamente en la Pastoral de la Iglesia. Poco o nada se dice sobre los costos sociales en el

---

1) Analizando, meses antes de Medellín, el apartado sobre "Realidad latinoamericana" del documento preliminar para preparar dicha Conferencia, Methol Ferré había ya expresado esta idea. Después de haber perdido dos ocasiones anteriores, "¿podrá la Iglesia —se preguntaba— ante la tercera onda necesaria de aceleración evolutiva hacia la Sociedad industrial, estar en forma, a la cabeza de la tarea?" Es la pregunta que debemos responder a fondo los cristianos: ¿seremos capaces de no dejar pasar el reto para la construcción de la Sociedad Industrial?" ("Epocas de la Iglesia en la historia latinoamericana" en Vispera, julio 1968, p. 83).

Tercer Mundo, y en particular en A. L., de ese proceso de industrialización centrado en los países opulentos. El DC realiza la proeza de hablar de sociedad industrial sin mencionar a la clase obrera (2) y menos aún a aquella que concretamente se va formando en A. L., así como poco se dice del mundo de los subocupados y desocupados, mano barata (cholo barato) de una industrialización que beneficia a las empresas multinacionales y a sus aliados locales (las alusiones en los nn. 152 - 153 son insuficientes). Poco o nada sobre el capitalismo dependiente que estructura la explotación de los pobres de A. L. En efecto, la industrialización que está en curso ya en nuestros países desde hace varias décadas se realiza bajo condiciones concretas y precisas, es un proceso que nos destina a un lugar subordinado y limitado en la división internacional del trabajo dentro del sistema capitalista. Lo que ocurre es que el DC tiende a evitar los aspectos conflictivos de la realidad social (3).

La razón de fondo de esto es que el DC ha tomado una opción básica y decisiva para todo su enfoque. En desacuerdo con la insistencia, que con-

---

2) Decimos proeza porque más coherente resultaría finalmente el documento preliminar de Medellín que a juicio y sospecha de Methol Ferré, en la parte dedicada a la "Realidad Latinoamericana", "tanto temor tiene el DBP de mentar con todo peso la tarea primordial de levantar la Sociedad Industrial latinoamericana que, por ejemplo, nos cuenta de las poblaciones marginales urbanas y rurales, de los indígenas, pero jamás de las clases obreras proletarias" (art. cit., p. 82). El DC, por su parte, consigue tratar de lo primero sin mencionar lo segundo.

3) A veces los resúmenes de las diferentes partes del DC resaltan aspectos más concretos de la ralidad. Se tiene por momentos la impresión que se resume estados anteriores del texto, lo que es normal en todo proceso de elaboración de un texto.

sidera excesiva, sobre el tema de la opresión y la injusticia social, el DC **desplaza el eje de la problemática** de la Iglesia latinoamericana hacia el que que es visto como el cuestionamiento más radical a la fe: el proceso de secularización y sus consecuencias (4). Este desplazamiento es capital, a partir de él se tendrá una lectura diferente de la realidad de A. L., y de los retos que de ahí surgen (5). El tratamiento de los grandes temas presentes en el DC estará marcado por esta perspectiva, de allí también su marcada diferencia con la línea adoptada por la Iglesia latinoamericana en Medellín.

No compartimos este análisis sobre lo que desafía hoy principalmente a la Iglesia en A. L. En este modo de plantear las cosas es discernible entre otras cosas, la influencia de cierta problemática europea. Esto nos saca gravemente de nuestra realidad, justamente lo propio de una perspectiva lati-

---

4) Es lo que algunos piensan. Mons. A. López Trujillo, después de insinuar que el proceso de secularización en América Latina no es tan diferente al europeo, concluye un párrafo dedicado a "El desafío de la secularización", afirmando: "Es posible que la necesidad de presencia de la Iglesia en el mundo de las injusticias, y el sincero deseo de servicio en este campo, haya colmado tanto nuestras preocupaciones que no hayamos dado toda la importancia a este fenómeno. El principal problema me parece que está aquí: es la mismo posibilidad de la existencia de la fe la que se pone en juego" (cf. Conclusión del párrafo dedicado a "El desafío de la secularización", en Alfonso López Trujillo. **Teología liberadora en América Latina**, Bogotá, Ed. Paulinas. 1974, p. 156).

5) Es significativo, por ejemplo, que al presentar el DC "los dos grandes problemas de nuestro tiempo" que sitúan el lugar de la acción de la Iglesia, el primero será la "crisis de la modernidad" y el segundo lo que el texto llama "las brechas" donde recién y sin insistir demasiado se plantea la cuestión de la "pobreza entre las naciones y dentro de las naciones". (DC., 238 - 243).

noamericana, y fue la de Medellín, es partir de los cuestionamientos del pobre, del oprimido, de aquel que no es considerado un ser humano con derecho a vivir, por un sistema que lo despoja y margina. Allí se hallan los grandes retos al anuncio del Evangelio, a la fe en un Dios amor y por consiguiente a la reflexión teológica. Sólo desde esa perspectiva sería posible comprender debidamente los desafíos del no creyente en el contexto de A. L. Ese es el lugar, creemos también, de una crítica a la modernidad, gran preocupación del DC., que vaya a la raíz y no se quede en el plano puramente ideológico. Proclamar una etapa postmoderna cuando están en pie los pilares económicos y la clase social, la burguesía, que sustenta la ideología moderna, es hacerse ilusiones, engañarse y, desgraciadamente, engañar también.

Una acción pastoral requiere análisis concretos y no discursos académicos generalizadores. Tipificar la actual situación latinoamericana como un paso de lo agrario a lo industrial no da cuenta de muchos otros hechos que importan a la tarea evangelizadora. Aspectos difíciles de comprender, por otro lado, para una mentalidad marcada por la modernidad, por ejemplo, la significación de los pobres del campo en el proceso de la liberación latinoamericana y el consiguiente redescubrimiento pastoral del mundo rural. Esto no es, en este caso, retroceder hacia esquemas agrarios y patriarcales. Es más bien la consecuencia de un compromiso con los sectores más pobres de nuestros pueblos, de gentes que viven al nivel de la subsistencia más elemental, de pobres entre los pobres y donde se espera contra toda esperanza. Desde allí han arrancado clamores de liberación que han estremecido a la Iglesia (6) y cuestionado desde la

---

6) Pensamos entre otros en textos de los obispos del Nordeste brasileño, del Sur andino peruano, salvadoreños y otros. Pero

raíz un sistema de opresión y miseria. Allí mismo han nacido numerosas comunidades cristianas de una riqueza espiritual y de una capacidad de entrega por los demás que nos han revelado lo que es vivir el Evangelio hoy. Además, al menos en los países latinoamericanos de viejas culturas, ¿cómo emprender una pastoral de ciudad, de desocupados, de marginados, de trabajadores inestables, sin el telón de fondo del mundo rural, del lazo con la tierra madre?

Todo este universo resulta ajeno al DC., porque tiende a situarse más en el nivel de las ideologías que de los hechos.

2.—PUEBLO Y CULTURA

Pueblo y cultura son dos nociones que han ido condensando el redescubrimiento de aspectos importantes de la realidad latinoamericana. El DC se hace eco de este proceso y esto es significativo.

a) ¿Una Cultura Latinoamericana?

Imposible captar un proceso histórico e incluso lograr un cambio radical en la sociedad sin tener presentes los aspectos culturales del pueblo latinoamericano. Un análisis esquemático y mecanicista no ha sabido tener en cuenta esas culturas oprimidas en las que sin embargo los pobres del subcontinente resisten a la dominación y expresan sus tristezas y alegrías, sus temores y esperanzas más íntimas. Lamentablemente no es ése el ángulo en que se sitúa el

---

como se sabe, la ausencia de referencias a documentos de los episcopados latinoamericanos en el DC es total. Sería interesante conocer las razones.

DC., al tratar este rico tema (7). Para el DC., hay una cultura latinoamericana que se presenta como un todo homogéneo. Se reconoce las diferencias nacionales e incluso la presencia de "subsistemas culturales" (DC., 250), pero este reconocimiento no pesa en el desarrollo del tema. Lo importante está en la afirmación de la existencia de **una** cultura: "Si A. L. es una cultura, es porque sus pueblos tienen decisivas convergencias, tanto en sus raíces como en los retos que enfrentan", y esta cultura es "una cultura filial" de la europea occidental" (DC., 249). Lo que ocurre es que para el DC los "grandes ámbitos culturales actuales están enlazados entre sí por su participación, en diversos grados y formas, con algunas otras características, de la llamada "cultura occidental" cuyo núcleo ha estado en la Europa Occidental"; su historia, su cultura, su raza, su filosofía, su ciencia y su técnica son centrales para el DC porque según él "el mundo está unificado por la "occidentalización" y en ella o con ella existen las grandes diversidades culturales" (DC., 248).

El interés primero que experimentábamos al ver abordarse el tema de la cultura de nuestros pueblos, se desvanece conforme se precisa el tipo de tratamiento que le es dado. La presencia de las viejas culturas del continente es saludada cortésmente, pero ellas no logran hacerse oír, los acordes de la marcha hacia la occidentalización acallan el sonido de sus instrumentos primitivos. Su música de pobres es sin

---

7) El DC da una definición de cultura que puede leerse (n. 633, ver también el n. 636) pero que en su generalidad no tiene mordiente para lo que realmente le interesa resaltar. La cultura es "un estilo de vida", "el ser íntimo de un pueblo". Sólo una observación: lo religioso, lo económico, lo político, lo artístico no son sólo expresiones de "un ser íntimo" que permanecería igual a sí mismo sino que a su vez influyen y cambian ese ser íntimo.

embargo capital para expresar su aspiración a la liberación y cantar desde A. L., al Dios de la Biblia. Y, qué decir de la cultura de la pobreza, de los desarraigos dolorosos, de las rupturas de formas de vida, de la explotación despiadada, de la inseguridad vital que viven los pobres de A. L. Todo eso es costo y desperdicio del proceso de industrialización que desarrolla el sistema capitalista (el único concretamente existente en A. L. fuera de Cuba).

En el contexto del DC tememos que hablar de una cultura latinoamericana sea, privilegiando la situación de ciertos países y clases sociales cultural y racialmente más cercanos a la Europa Occidental, una forma de imperialismo. De ese "colonialismo interno", esta vez en el plano cultural, que denunciaba Medellín.

Que este intento fallido de incorporar el tema de la cultura a nuestra reflexión no nos impida sin embargo volver a él. Indios y negros, mestizos y mulatos, cholos y zambos, no sólo están para dar color al análisis de los pueblos latinoamericanos, más que una pintoresca y apaciguadora policromía se trata de denunciar el desprecio y explotación de pueblos enteros, culturas y clases sociales, formas de la pobreza que sufren. Las lenguas diferentes que hablan los pueblos presentes desde siglos en el continente y que no se expresan primariamente en idiomas occidentales, son una exigente manifestación de la presencia de ese "otro" de A. L., que hemos comenzado a descubrir. Esas "culturas del silencio", oprimidas por la versión latinoamericana de un "mundo occidental y cristiano" han empezado a hacer oír su inquietante voz; echando sus raíces en ellas a través de múltiples y ricas experiencias, la Iglesia está renovando su fidelidad al Evangelio.

b) El Pueblo y lo Popular

El pueblo, los pueblos latinoamericanos se han ido haciendo cada vez más presentes y activos en la historia del subcontinente, buscando ser dueños de su destino y no espectadores pasivos o masa manipulada. En el seno de la Iglesia también, no sólo a través de la presencia cada vez más activa de los miembros del "laós", del laico, sino sobre todo (porque siempre hubo laicos tremendamente influyentes en la Iglesia latinoamericana, tal vez no en materia dogmática, pero sí en los modos concretos de vivir el Evangelio) por el papel que en los últimos años han comenzado a tener los pobres de los pueblos latinoamericanos.

Pero una vez más decepciona y preocupa la perspectiva que asume el DC en este importante punto. Pueblo, se nos dice, "no consiste simplemente en un número, una masa de hombres que habita un mismo territorio, sino en un conjunto agrupado en base a la común gestación y participación de una misma cultura" (DC., 632), es decir en "un estilo de vida", en el "ser íntimo de un pueblo". No se ve bien entonces quién no estaría comprendido en esta amplia definición de pueblo, y el asunto es de envergadura porque estamos ante una noción clave del documento. Recurrir a la definición de cultura (DC., 633) no nos ayuda mucho. Recordar que hay una cultura latinoamericana, filial de la occidental, aumenta nuestra confusión, porque comenzamos a temer que las poblaciones indígenas, para dar un ejemplo de A. L., al no participar en la gestación de una misma cultura, se hallen fuera de esta noción de pueblo. Y así nosotros, cuando en una primera impresión creíamos que tal vez eran los sectores que se hallan al otro extremo de la escala social, los grupos dominantes y opresores de las mayorías los que no formaban

parte del "pueblo" latinoamericano, nos encontramos con que la definición dada parecería más bien excluir a los miembros de esas culturas oprimidas cuya presencia en América Latina no es percibida por el DC.

La idea de pueblo ha sido muy trabajada en el contexto argentino marcado por la experiencia del peronismo. Pero esta referencia sólo nos es útil para establecer posibles lazos históricos del texto con dichas reflexiones, porque en verdad lo que tenemos aquí está en discontinuidad con ellas. En efecto, en el contexto aludido, —una faceta del complejo mundo latinoamericano— pueblo son los desposeídos (los "descamisados") y constituyen una realidad ligada a la liberación, a la afirmación nacional, a la lucha contra la explotación y la voluntad de establecer una sociedad justa (8). Lo que sucede es que, aquí también, el deseo de evitar la conflictividad social, hecho macizo de la realidad del subcontinente sea cual fuere la interpretación que se dé de él, trastoca las intuiciones de origen y eleva los análisis a un nivel de

---

8) Se subraya en ese contexto la complejidad de la noción de "pueblo". Lucio Gera, por ejemplo, escribirá: "Además de la tendencia a definir al 'pueblo' como pueblo-nación-cultura, existe otra que lo entiende como sector o sectores de la nación. Tenemos que tratar de discernir y recoger lo válido de esta tendencia" ("Pueblo, Religión del pueblo e Iglesia", en **Iglesia y Religiosidad popular en América Latina**, Bogotá, CELAM, 1977, pp. 258-283; el texto citado en la página 268), y más adelante: "Quien, en el seno de un pueblo, excluye y oprime a otros, se excluye de él en la medida que excluye y oprime; y, en la medida que no excluye, sino que deja participar a otros, pertenece a él. Hay pues, que tener en cuenta que la pertenencia a un pueblo tiene múltiples grados" **(art. cit.**, 269-270). Lo que lo lleva a concluir: "Por esto, de un modo sin duda preferente, llamamos 'pueblo' a la multitud de los pobres" **(art. cit.**, p. 271).

abstracción en el que no pasa nada. Lo popular en A. L. es inseparable de la presente situación de explotación y marginación que vive el pueblo profundo de estos países, inseparable sobre todo de su lucha y de su esperanza por sacudirse de esa situación (9). Medellín hablaba de la presencia de un biclasismo en A. L., en ese contexto lo popular adquiere un sentido diferente al que tiene en el DC.

3.—EVANGELIZACION Y CULTURA

Y cerramos el círculo. Evangelización y cultura aparecerá como un binomio central, una relación fecunda. El DC se apoya para esto en la Evangelii Nuntiandi (EN). Es verdad que la EN. subraya la importancia de evangelizar las culturas, pero no es ajeno a este texto el tema de la liberación y se recorta el documento pontificio si no se tiene eso en cuenta; además la fidelidad a la EN. no supone sólo citarla (lo que es normal dado el tema de la Conferencia de Puebla) sino pensarla creativamente, latinoamericanizarla para usar una expresión común (10).

---

9) Desde hace un buen número de años ya se insiste en América Latina en el hecho de que desde ese pueblo que se halla tierra adentro geográfica, histórica, social y culturalmente, y se halla en lucha por sus más elementales derechos, está naciendo una relectura del Evangelio y una nueva reflexión teológica también.

10) La liberación no es un tema importante en el DC; es más, está ausente allí donde la lógica del texto parecería exigir su presencia. El párrafo más largo se halla sorprendentemente en la parte correspondiente a la doctrina social de la Iglesia (n. 729-742); deseoso de evitar el reduccionismo a lo político, el DC toma aquí precauciones, pero se sitúa a un nivel muy general y por ello no dice nada nuevo, en cuanto a lo esencial, respecto de lo que la Teología de la Liberación había afirmado desde hacía tiempo sobre la relación entre las diferentes dimensiones de la liberación.

Algo curioso ocurre con el texto. Hay momentos en que uno espera que hable de la relación Evangelización - Liberación y en lugar de ello encontramos más irénicamente el término de cultura; por ejemplo cuando dice que la EN. "ahonda a Medellín en una dimensión básica: la íntima conexión entre 'Evangelización y Cultura' " (DC., 217). Porque después de todo, es evidente que en Medellín el punto central es esa relación Evangelización - Liberación, que se halla presente también en la EN. (nn. 29-35) y que constituyó un tema de resonancia universal en la Iglesia a partir de la experiencia latinoamericana (11). ¿Por qué no hablar entonces de ese aporte de la Iglesia de A. L. a la pastoral y a la reflexión de la Iglesia universal? En general el documento tiende, como lo veremos, a marcar prioritariamente las influencias en el sentido contrario. Es una lástima, porque esa referencia al proceso de liberación habría dado a la tarea de evangelizar las culturas, punto importante sin duda, un sonido diferente (12).

Y así, por desgracia, el sonido que se escucha recuerda peligrosamente las melodías que oímos hace más de cuarenta años, con la "Hacia una nueva Edad Media" de Berdiaeff y el "Humanismo integral" de Maritain. La insistencia en que la Iglesia considerada "el factor más unificante del conjunto de los pueblos latinoamericanos" (DC 251), debe forjar una

11) Ver los documentos sobre "Justicia en el mundo" (1971) y sobre "Evangelización" del episcopado peruano. Cf también los estudios de Ronaldo Muñoz, "La Teología de la Liberación en el último Sínodo Romano", en **Mensaje,** n. 215, Dic. 1972, 735-746; y de Ricardo Antoncich, "El tema de la liberación en Medellín y en el Sínodo del 74", en **Cuadernos de Documentación CEAS,** n. 8.

12) En un grupo de base, trabajando el DC, alguno comentaba que al leer el texto tenía la impresión de que cuando alguien quería abrir una puerta, aparecía una mano que la cerraba.

nueva civilización purificando a la sociedad urbano-industrial, reteniendo sus valores positivos y rechazando el secularismo, la necesidad y urgencia de construir una cultura cristiana y otras afirmaciones en la misma onda, hacen pensar que se nos está proponiendo, con sólo un cambio de palabras, el ideal de "una nueva cristiandad". Como se sabe ese proyecto histórico movilizó en el pasado energías de muchos cristianos que sentían que la Iglesia se batía a la defensiva ante los ataques del mundo moderno. En varios países de A.L. esta corriente tuvo una relevante vigencia (13). La comparación adquiere significación si pensamos que el proyecto de una nueva cristiandad fue lanzado precisamente para hacer frente al mundo moderno, discernir sus valores y contravalores y unir a todos los cristianos en la tarea de construir una nueva sociedad inspirada en el cristianismo. Esta posición, mezcla de reacción tradicional ante el mundo moderno y de aceptación de ciertos de sus valores, como la ciencia y la democracia, tal vez no es tan distinta a la del documento que comentamos (14).

II — LOS POBRES DE AMERICA LATINA

Este es, qué duda cabe, un punto difícil y controvertido. Porque los pobres son una realidad masiva y exigente en nuestros países y porque Medellín hizo de éste un tema central de su posición pasto-

---

13) En su bosquejo histórico el DC no la menciona. Pensamos que tal vez, ello se deba a que intuye que dentro de la opción asumida el proyecto de la que esa corriente social cristiana fue portadora, es más una tarea futura que un hecho del pasado.

14) Como alguna vez se dijo, Maritain era tradicional en filosofía y moderno, en esos años, en materia política (recuérdese su

ral y de su reflexión. Tal vez sí por eso la cuestión despierta más polémicas y emociones.

1.—LA ESPINOSA CUESTION DE LOS POBRES

El tratamiento que este asunto recibe en el DC no es ajeno a la opción fundamental asumida por él y a la que aludíamos en el párrafo anterior: el secularismo de la sociedad urbano-industrial como el principal desafío a la fe. Desde el saque pues, la cuestión de la pobreza aparece como menos importante.

a) Hacia un sentido "más amplio" de pobreza

El DC se refiere al tema en diferentes momentos, no hace de los pobres un tema central de sus preocupaciones, pero le dedica un párrafo significativo en un contexto prometedor: a propósito de la Evangelización (DC nn. 645-658). Aunque el título del párrafo yuxtapone, con riesgo de que se interprete como una latente oposición, el "Evangelizar a todos" con el "Evangelizar a los pobres", el DC plantea correctamente que la evangelización se dirige a todos (suponemos que la machacona insistencia en esto tiene una intención polémica), pero reconoce que ella cuestiona "las desigualdades hirientes e ilegítimas", no hay aquí mayores precisiones sobre ese tipo de desi-

---

posición frente a la guerra civil española). Juicio demasiado esquemático quizás, pero en él había un fondo de verdad; dualidad insostenible, que puede explicar las posiciones que tomó en sus últimos días. Y si no las de él, que fue alguien que estimuló creativamente la reflexión en ambientes eclesiales, explica bien la de sus epígonos.

gualdades; y es una lástima porque en el número anterior se dice que la "Iglesia parte, en su misión evangelizadora, del presupuesto de la existencia legítima de diferencias antropológicas, sociales y económicas. Al ofrecer el Evangelio a todos y al incorporar en su seno a hombres extraídos de sectores diferentes, asume de algún modo esas diferencias" (DC 648). Estas afirmaciones exigirían una aclaración para evitar los equívocos de los que está tan lleno desgraciadamente este párrafo. Siguen entonces los números ya evocados que provocarán, han provocado ya, reacciones variadas. Veámoslo sin dejar de tener en cuenta otros pasajes, no son muchos, sobre el mismo tema.

El DC comienza por comprobar que "en A.L. son muchísimos los pobres". La brevedad de la frase que desafortunadamente constituye ella sola todo el n. 650, no predispone favorablemente para abordar el texto. Pero es evidente que lo importante no está ahí. El problema está en el "sentido amplio" de pobre que el DC se propone formular. Pobres son en una primera aproximación "los débiles, los faltos de poder" y esto en todos los campos, "económico, social, político o vital". La última expresión poco frecuente al hablar de los pobres, busca incluir a los "nuevos pobres": los minusválidos, los inadaptados, los ancianos (DC 651). Aquí viene una segunda significación del término pobre que un poco abruptamente es llamada "más profunda, religiosa y específicamente cristiana", se trata de la actitud espiritual del hombre que se abre a Dios. Esto nos da "un concepto de pobre, fecundo y complejo" (DC 653).

En grueso tenemos acá la clásica distinción entre pobreza material y pobreza espiritual. Pero el DC, temeroso de las reducciones de las que la noción de pobre es susceptible, toma precauciones que hacen ambiguas muchas de sus afirmaciones y que

muestran que su preocupación por la reducción a una "mera condición objetiva, económica y social, de privación" es mayor que aquella que la reduce a una "nueva actitud interior" (15). Olvida por eso el texto el afirmar con claridad que la falta de poder que caracterizaba la primera significación señalada, es algo contrario a la voluntad de Dios y rechazado por la Biblia misma, que en efecto no habla sólo de la pobreza como actitud espiritual. Olvida, y es de lamentar, de decir, para expresarlo con los términos simples, netos y bíblicos de Medellín, que la pobreza material es un mal. Esta omisión se agrava porque al concluir el número sobre la pobreza como actitud espiritual dice: "el concepto de pobreza **concentra** así su significado en estos aspectos: la fe, la esperanza y la confianza en el Señor" (DC 652, énfasis nuestro). ¿Por qué hablar de "concentración" del significado del término pobreza?, la "incorporación" del primer significado en el segundo parece llevar aquél a desvanecerse en el concepto "específicamente cristiano" (16). Pero justamente en la distinción y dialéctica entre esas dos acepciones está su fuerza, como lo mostró Medellín. Al no tener esto en cuenta y expresarse con tantos equívocos, no es extraño que se piense que en el DC la noción de pobre se encuentra tan diluida que pocos o nadie quedan fuera de ella.

---

15) Esta preocupación por la reducción de la noción de pobre en términos exclusivamente económicos y políticos ha sido expresada recientemente, por ejemplo, por A. López Trujillo. "Tendencias eclesiológicas en América Latina", en **Documentación CELAM**, n. 10, Julio-Agosto, 1977, pp. 950-952; y B. Kloppenburg, "Iglesia Popular". Bogotá, Ed. Paulinas, 1977, pp. 97-103.

16) Tampoco se entiende bien esta expresión. En efecto, ¿acaso, por ejemplo, señalar y denunciar el pecado es menos específicamente cristiano que predicar la virtud?

Entrando ya con más confianza en un terreno cargado de ambigüedades, el DC quiere reiterar el tema frecuente de la disposición de los pobres, materialmente hablando, para acoger la Palabra de Dios. Desgraciadamente lo hace en forma tal que no muestra sensibilidad frente al escándalo de la existencia de la miseria y la pobreza que sufren las grandes mayorías. Buscando evitar un reduccionismo, va cayendo cada vez más profundamente en el otro, aquel que el mismo texto había señalado anteriormente. Elogiará por eso "la figura del pobre que sintetiza en sí una condición social objetiva de privación con un elevado grado de riqueza espiritual" (DC., 654), omitiendo una vez más rechazar como no humano y no cristiano esa condición objetiva de privación. Por no hacerlo se comienza a dar la impresión que eso corresponde más a una inevitable condición y limitación humana que algo contra lo cual hay que protestar y luchar. El lenguaje aséptico empleado no tiene en cuenta la situación concreta de los pobres del subcontinente y abre las puertas a los equívocos en un terreno en el que Medellín había tenido el mérito de disiparlos.

Esta impresión se acrecienta leyendo el n. 657: "Al evangelizarlos y recibirlos en su seno, la Iglesia hace partícipes a los pobres de una suprema esperanza, fundada en las promesas del Señor. Aun cuando desprovistos de todo, trata de que posean la riqueza de tener un Dios, que siendo rico se hizo pobre (2 Cor. 8, 9) y que la fe, como palabra que alienta, les permita vivir con fortaleza y con aquella alegría del Reino ya en germen que ningún dolor humano puede quitar". Más allá de la intención de los redactores, dada la miseria y el despojo, la opresión y la represión que sufren los pobres en A. L., no debe sorprender que este texto suene a predicación de la resignación; el contraste resulta duro, en particular debido al contexto: "aunque desprovistos de todo"

materialmente, la Iglesia procura su riqueza espiritual. El número que sigue, el último párrafo, tiene un mejor tono, pero es muy tarde ya para cambiar la impresión que se tiene al leer todo el texto sobre los pobres. Además, aunque el tono ha mejorado, tampoco se deja allí el lenguaje aséptico y en todo caso sigue vacío del dolor y la esperanza de los hombres y mujeres que viven y mueren en la pobreza hoy en América Latina.

Sorprende (¿o no debe sorprender?) que el texto de Medellín sobre la pobreza no sea citado aquí. Si se quería evitar reduccionismos, las límpidas afirmaciones de Medellín hubieran sido la mejor base.

b) El pobre ¿protagonista de su historia u objeto de asistencialismo?

Destaquemos un breve párrafo pero interesante y más acorde con Medellín. Se trata de la introducción al marco de la doctrina social (17). Aquí encontramos expresiones de sabor medellinesco, "de todas partes del continente surge el clamor de los pobres" (DC., 709). Hacía un momento que esperábamos algo así, dado el carácter pastoral de la conferencia. Hay además una referencia al pasaje central de Lucas 4,16-20, se afirma que la evangelización se dirige a

---

17) Esta parte del documento mantiene, diríamos que casi con un cierto orgullo, una gran autonomía frente a las tesis centrales del DC. Pese a su propuesta de revivir las viejas formas de la doctrina social de la Iglesia, y su discutible presentación del marxismo, en estas páginas encontramos más que en ninguna otra parte del DC alusiones a temas de Medellín. En ellas hallamos también la única referencia (aunque de importancia menor) al Sínodo de 1971 sobre "Justicia en el Mundo".

todos, pero se insiste en que los pobres son los predilectos de Jesús y la Iglesia, objeto de un amor preferencial de Dios. Y finalmente un texto significativo: "El Evangelio nos urge a contribuir en la creación de un orden económico y político en que reine la justicia y la libertad y en el que los pobres sean auténticos protagonistas" (DC., 711). Este pequeño párrafo (nn. 708 - 711, más el 847), pudo haber sido más largo y más neto, y haber ocupado un lugar más central; la inspiración es buena, pero se encuentra un poco solo. Su cercanía a Medellín en el tema de la pobreza parece ponerlo en contradicción con otros pasajes del DC sobre el mismo tema, y en todo caso lo aísla de ellos.

Esta impresión se confirma al ver que en otras partes del documento, la opción de Medellín por los pobres es presentada sin el mordiente profético que tuvo en sus textos. El DC escribe en el párrafo en el que dibuja el período que va de Medellín a Puebla: "Medellín procura una renovada acción de la Iglesia en favor de los pobres" (DC 109). Se tenía la impresión que había sido mucho más que eso, la versión resulta minimizante del papel que los pobres de A. L. tuvieron en Medellín. La confusión aumenta debido a que a renglón seguido viene una larga disquisición, que parece una extrapolación, sobre el "papel de asistencia" que ha cumplido la Iglesia, y cuya relación con la acción en favor de los pobres que habría renovado Medellín no aparece clara. Más abajo se alude con mejor inspiración a "las estructuras injustas generadoras de la pobreza". Pero en seguida se habla de las tensiones eclesiales y las que se producen entre Iglesia y Estado debido a la acentuación del compromiso social en la Iglesia (DC 110). ¿Dificultades que habrían sido provocadas por Medellín mismo?

Inútil seguir en detalle este agotador juego de abrir y cerrar puertas.

c) Persecución por causa de los pobres

Dios ama con amor de preferencia a los pobres por pobres y no necesariamente por buenos. Las bienaventuranzas nos hablan más de la bondad de Dios que de la bondad de los pobres. Ellas nos revelan un Dios "Go'el", defensor y protector de los pobres concretos, de los carentes de lo necesario para vivir como seres humanos (18). Es esa condición la que los hace preferidos de Dios. Medellín dio un gran impulso al compromiso con los pobres y ese compromiso es la forma más auténtica de anunciar al Dios de la Biblia. Esa fue la gran fuerza de Medellín y la razón de su permanente vigencia.

Este compromiso y ese anuncio de Dios ha costado prisión, torturas y muerte a muchos cristianos: campesinos, obispos, sacerdotes, obreros, religiosos, estudiantes. Resulta chocante que el DC no haga la menor referencia a la persecución que ha sufrido la Iglesia en estos años. La sangre de estos hermanos nuestros, muertos por dar testimonio de su fe en Dios y por haber amado sin cortapisas a los que El amà de preferencia, es una de las riquezas más grandes de la Iglesia latinoamericana. La sangre de estos mártires es prueba también de que no será fácil borrar su memoria del corazón de los pobres del continente (19). Esta lamentable omisión es una expresión más de la negativa del DC a ver cara a cara, más allá de concesiones verbales de paso, la proporción que va tomando la conflictividad social en A.L.

---

18) Sobre esto y contra todo intento de espiritualizar antes de tiempo la noción de pobre, ver la obra clásica de un autor insospechable de reduccionismo a lo económico y político, Jacques Dupont, **Les Béatitudes,** París, Gabalda, 1969.

19) Sobre esos mártires, ver los testimonios recogidos en **Praxis del martirio. Ayer y hoy.** Bogotá, CEPLA, 1977.

Lo más lacerante y ofensivo en ese silencio es que esa persecución es hecha a menudo en nombre de los principios cristianos y en defensa de la "civilización occidental y cristiana" (20).

El DC titula uno de sus párrafos "Evangelizar desde la cultura de nuestros pueblos cristianos". Alegra ver en primer lugar que este "desde" una situación humana no aparezca como desconocimiento de que evangelizar sea anunciar la Buena Nueva desde Dios. Esa objeción ha sido aducida en estos años cuando otros habían empleado fórmulas semejantes, a propósito de las cuales se hablaba de inmanentismo histórico y de falta de sentido de la trascendencia. Nos referimos a la expresión tan frecuente de "Evangelizar desde los pobres". Como lo dice con acierto el documento: "La Iglesia evangeliza, evidentemente, desde su propia fe en la revelación de Cristo. Se puede también decir, en otro sentido, que evangeliza "desde el hombre", esto es, teniendo en cuenta, ya en el punto de partida de su evangelización, el dinamismo de la naturaleza humana que se manifiesta particularmente en sus aspiraciones" (DC 641), y añade: "los pueblos y culturas no se presentan como meros recipientes vacíos, que la Iglesia llena de valores" (DC 642). Nos alegramos pues de este enfoque. Pero nos asalta el temor que las reacciones hostiles provocadas por el "desde los pobres" se deban a que anunciar la Buena Nueva desde ahí signifique inevitablemente, como en todo anuncio profético, cuestionar el orden social que fabrica pobres. Si así fuese, "evangelizar desde las culturas" aparecería como más inocente, menos cuestionante. El binomio Evangelización-Liberación resulta siempre más exigente. De todos modos hay aquí algo que merece ser profundizado.

---

20) Cf. la intervención de Mons. Germán Schmitz en el último Sínodo Romano.

2.—LA REALIDAD DE LOS POBRES EN AMERICA LATINA

Sólo algunas observaciones sobre los "Elementos para un diagnóstico", el título mismo indica ya la modestia del propósito (21). No serán por eso los puntos que faltan sino algunos de los que están presentes en el texto lo que constituirá la materia de nuestras observaciones.

Se trata más bien de una descripción fría y sin aliento comprometido, por ello poco relevante para una perspectiva pastoral. Se cae aquí, y pesadamente, en el "presentismo sociológico" que el propio DC critica en otra parte (DC 91). Los datos se amontonan y, lo que es peor, las causas de la situación se superponen sin jerarquía. Es una lástima porque un buen análisis de las causas de la "extrema pobreza" por ejemplo, podría llevar a actitudes pastorales concretas. La simple enumeración sin cohesión interna es insuficiente y da lugar a respuestas dispares (22).

---

21) Para mayores detalles en la misma perspectiva y otras cifras sobre los puntos que plantea el DC puede consultarse Renato Poblete, "Problemas del desarrollo de América Latina", en **Documentación CELAM**, n. 2, Marzo - Abril 1976, pp. 67 - 76.

22) Se puede aplicar a esta parte del texto lo que Methol Ferré decía, con términos algo duros, pero con una intuición fundamentalmente correcta, del documento preliminar de Medellín: "El conjunto del D.B.P., relativo a la 'realidad latinoamericana' es francamente desalentador. De lectura gris, insípida, compendio mal hilvanado de lugares comunes. Una descripción exige un movimiento coherente que, a través de los datos de la realidad, vaya descubriendo el movimiento de ésta, sus contradicciones y funcionalidades. Una descripción implica poner a la luz un orden como diría Tomás, o el sistema de las estructuras, como repiten hoy, y su sentido más dinámico. Nada de eso hay aquí", y más adelante: "En este aspecto, la filiación del D.B.P. parece ser la tendencia que en América Latina, se difunde bajo la influencia de la sociología norteamericana" (art. cit. p. 82).

Llama la atención el privilegiado lugar que ocupa el problema demográfico (DC 132-134). La extrañeza se convierte en preocupación cuando el eje del diagnóstico coloca el crecimiento demográfico en primerísimo plano, ya que después de elogiar de muy diversos tonos los beneficios habidos en el desarrollo económico latinoamericano (DC 135-139, por ejemplo), se señala que el problema proviene no del "innegable ritmo acelerado de crecimiento económico" sino del hecho de "que la población económicamente activa ha venido CRECIENDO MAS RAPIDAMENTE que la capacidad de los países de brindar ocupación" (DC 150-151, mayúsculas del texto original). Este diagnóstico recuerda inevitablemente al del Banco Mundial y en los informes de esta institución, antecede a las recomendaciones de control masivo de la población.

Los elogios a la acelerada producción observada en América Latina son complementados con el señalamiento de que "por desgracia" no se ha llegado a una distribución más equitativa del ingreso. El acento se ha puesto en el aumento de la producción descuidando su adecuada distribución (DC 140). Cuando en realidad todos sabemos que no es "por desgracia" sino por el sistema imperante, y no debido a "descuido" sino por la lógica de ese sistema. La impresión de justificación del sistema capitalista es inevitable, ya que al parecer bastaría con cambiar el acento y con no descuidar la distribución del ingreso; sin establecer el vínculo de la pobreza con el tipo de sociedad que generó ese crecimiento económico. Además, la posibilidad de mejorar significativamente la distribución del ingreso, corrigiendo aspectos del funcionamiento del sistema sin alterarlo supone algo inviable después de las experiencias de muchos procesos de reforma latinoamericanos. Justamente esas experiencias muestran que los grandes capitales no están dispuestos a aceptar redistribuciones; y que los más leves intentos de mejorar la situación de las

mayorías son respondidos con fuga de capitales, sin faltar en la mayor parte de los países, boycotts empresariales, desinversión, etc., a lo que se añade la consabida alimentación de los mercados negros sin mencionar el sabotaje político. Es obvio que el capital financiero internacional busca entre los países aquellos que le ofrecen mayor sumisión y más mano de obra barata, y que cuando no las encuentra en un país emigra en busca de mejores condiciones de explotación al mismo tiempo que desestabiliza los regímenes que intentaron las reformas.

En esta parte el DC insinúa una explicación de los regímenes que se inspiran en la doctrina de la Seguridad Nacional, que es altamente peligrosa. "Estos regímenes han surgido en muchas partes como reacción frente al caos económico y social que amenazaba la convivencia ciudadana allí donde el tejido social estaba seriamente estropeado. Ninguna sociedad resiste el vacío de poder. Frente a la tensión y al desorden se considera inevitable el recurso a la fuerza" (DC 174). "Vacío de poder", "inevitable el recurso a la fuerza". Graves afirmaciones, más graves todavía si se propone que las suscriban obispos de una Iglesia que busca echar raíces en los pobres y oprimidos de A.L. Más abajo se dirá con mejor inspiración que esos regímenes han provocado "una ola de violaciones de los derechos humanos" (DC 197), pero el equívoco en cuanto a su origen permanece. El párrafo más extenso que el DC dedica a este mismo tema en la parte correspondiente a la doctrina social es algo mejor, introduce algunos matices y hace más complejo el enfoque, pero el tono objetivo que adopta le impide tomar claramente la contrapartida de lo que se dice en "Elementos para un diagnóstico" sobre la Seguridad Nacional. Ahora bien, insipirados o no en esta doctrina, tenemos hoy regímenes represivos, violadores de los más elementales derechos humanos, como el texto lo reconoce,

que surgieron para contrarrestar todo intento de reforma social. Contra ellos los episcopados latinoamericanos han llevado un combate con firmeza y energías que no encontramos en el DC.

Finalmente subrayemos un punto interesante que hubiese merecido un mayor desarrollo: es aquel que señala el escándalo de que esta situación de "extrema pobreza" de casi 100 millones de personas en A.L., se dé "dentro de una población cristiana" (DC 146). Esta situación tiene, en efecto, raíces históricas y señala con el dedo la responsabilidad pasada y presente de los cristianos. Responsabilidad no sólo a nivel latinoamericano, sino a nivel nacional. Diariamente se convive con esos hermanos que carecen de los bienes más elementales para vivir como seres humanos. Todo esto constituye una exigencia y una dura crítica para la tarea evangelizadora de una Iglesia presente masivamente en el continente desde hace casi cinco siglos. Por eso lamentamos que este acertado apunte sea dicho sólo al pasar y en una sola frase.

III — LA HISTORIA DEL PUEBLO DE DIOS

Una característica importante e interesante del DC es la adopción de una perspectiva histórica para situar la tarea evangelizadora de la Iglesia en América Latina. En verdad a ello era conducido desde el momento en que se trataba de hacer una evaluación de la evangelización del continente en los casi cinco siglos transcurridos desde lo que el DC llama el "encuentro constituyente" (23).

---

23) Encuentro sobre el cual Bartolomé de las Casas y muchos otros misioneros dejaron un testimonio que se compagina mal con la imagen idílica de padre europeo y madre india.

Presentar al Pueblo de Dios en una perspectiva histórica implica preguntarse por el sentido salvífico de la historia. De hecho la cuestión está presente en la teología contemporánea y, con una incidencia particular, en la teología latinoamericana. El texto que comentamos, dada la perspectiva asumida, no podía dejar de tocar el punto. En el DC, al lado de afirmaciones que parecen reconocer que en última instancia toda historia es una historia salvífica, se señala un dualismo marcado entre la historia del Pueblo de Dios y la de los pueblos de la tierra. En un texto que llama poderosamente la atención se afirma: "Las naciones son pueblos en cuyo quehacer histórico-cultural se manifiesta el "espíritu" del hombre. La Iglesia es el Pueblo de Dios en cuya vida peregrina se manifiesta la presencia dinámica del "Espíritu de Dios, el Absoluto" (DC 511). Y aunque a continuación se habla de una convergencia que haría de la historia universal una "historia" de salvación, el paralelismo señalado entre el espíritu humano y el Espíritu creador ha sido demasiado subrayado para poder comprender bien en qué consiste esta convergencia (24).

Es necesario recordar, sin embargo, que el Espíritu no está reservado exclusivamente a la Iglesia, su presencia activa y creadora más allá de las fronteras visibles de la Iglesia en el corazón de la historia humana hace de ésta, en última instancia, una historia salvífica. Tal vez a eso quería apuntar la "convergencia" mencionada, pero está precedida por una afir-

---

24) Tal vez no sea un azar que en la primera sección de la primera parte se hable sólo de la historia de la Iglesia y que en la tercera sección de la misma parte sólo se haga un bosquejo histórico de los pueblos latinoamericanos. No hay una sección en la que converjan estos dos espíritus.

mación poco afortunada y que nos hace retroceder a teologías anteriores al Concilio. Eso no significa, por otra parte, caer en una identificación simplona; pero creemos que, al revés de lo que hace el DC, es necesario marcar primero la unidad salvífica de la historia bajo el señorío de Cristo, para comprender mejor que se trata de una unidad compleja, no monolítica, en la que se distinguen funciones y dimensiones, y que no acepta confusiones.

Tememos que en esto el DC se haya dejado llevar por el tipo de entusiasmo que le provoca la rica noción de Pueblo de Dios para hablar de la Iglesia. Se trata sin duda de algo fundamental, de una noción de una fecundidad y creatividad que tal vez no ha dado todavía todo lo que encierra para una eclesiología. Dicho esto, y más escuetamente de lo que quisiéramos, es útil recordar, sin embargo, que el Vaticano II se negó ya a dar una definición del misterio de la Iglesia y pensó que eran necesarias diferentes aproximaciones. El DC descuida otra noción central de la eclesiología del Vaticano II, la de la Iglesia como sacramento de salvación universal. En un viejo y clásico artículo el P. Congar había mostrado la fecundidad de la relación entre esas dos imágenes de la Iglesia (25). El entusiasmo, algo simplificador, del DC lo traiciona y jugando con las idas y venidas del Pueblo de Dios, con sus relaciones y sus oposiciones históricas, se enreda un poco, y nociones capitales y complejas se le escapan de las manos y se petrifican (26).

---

25) Cf. "La Iglesia como pueblo de Dios", en **Concilium**, n. 1, enero 1965, pp. 9-33.

26) El malestar interno del DC sobre este punto se manifiesta en afirmaciones como las que se encuentran en los nn. 611-612 y que son resumidas en el n. 892.

De otro lado la visión histórica de la evangelización con la que se abre el DC, se centra por confesión propia "en los grandes momentos del ejercicio colegial del Episcopado" (DC 53), y por ello afirma que el anuncio del Evangelio "ha pasado por tres momentos episcopales" (DC 55, y muchos otros textos que van en el mismo sentdo). Lo que parecería dar pie a esta estrecha mira es que se trata de un documento que prepara una conferencia episcopal. Pero esta razón es insuficiente. Una historia episcopal de la Iglesia es antihistórica (el propio documento lo prueba porque no puede evitar salirse del cauce que se propuso), y antiepiscopal (¿cómo, después de Vaticano II, no colocar la función episcopal en el contexto del Pueblo de Dios?). No hay obispo fiel a Vaticano II que pueda aceptar este inútil e infecundo reduccionismo, que poco favor le hace a la responsabilidad y al carisma episcopales en la Iglesia.

Algo más sobre la visión histórica (27). En esta historia episcopal de A.L. poca iniciativa tienen los Obispos del continente. A cada paso se señala que el movimiento va de Roma hacia A.L. Las iniciativas de los Obispos latinoamericanos son subsumidas como realizadas bajo el "pontificado de.." o bajo la autoridad del "Papa..." o simplemente son silenciadas. Romanismo deformado que, aquí también, po-

---

27) Entre paréntesis, ¿qué viene a hacer aquí Motolinía (DC n. 51)? El inquieto franciscano (que además, de obispo sólo tuvo al parecer aspiraciones frustradas) es el autor de una terrible requisitoria contra Bartolomé de las Casas, en la que justifica ante Carlos V el uso de la guerra como medio de evangelización. "Y los que no quisieran, escribía en 1555, oír de grado el santo Evangelio de Jesucristo, sean obligados por fuerza, que aquí tiene lugar aquel proverbio, más vale bueno por fuerza que malo por grado", lo que no es precisamente un consejo a seguir tratando en Puebla de Evangelización o preparando esta Conferencia...

co favor le hace a la función del Papa en la Iglesia, y poco dice de la comunión de la Iglesia universal (28).

Finalmente, y tal vez como consecuencia de los dos puntos anteriores, la visión histórica es de un triunfalismo ante el cual es imposible no experimentar un cierto malestar. Hay preocupación en algunos por lo que se considera una sistemática denigración de la presencia de la Iglesia en A. L. (29). Pero el remedio puede resultar peor que el mal que se pretende curar. La historia de la Iglesia, como toda historia es ambigua. Resaltar los valores de generosidad, fidelidad al Evangelio y compromiso con los pobres de los que han dado testimonio grandes cristianos en estos siglos es legítimo. Pero el DC que se ha permitido olvidar una página dolorosa y hermosa de la historia reciente del Pueblo de Dios no mencionando a los campesinos, a los sacerdotes, al obispo que han entregado sus vidas por dar testimonio del amor de Dios por los pobres, agrava este silencio al no decir nada sobre las penosas alianzas de la Iglesia con un orden social injusto. También eso forma parte de nuestra historia y nadie que se reconozca hijo de esta Iglesia puede recordarlo sin dolor y sin reconocerse, él también, culpable. Medellín supo encontrar el lenguaje para expresar esta compleja situación y para hacerlo sin temor y sin amargura, pero sí con sentido de responsabilidad y sobre todo con esperanza (30).

---

28) Y ya que de hacer historia se trata y que el CELAM ocupa un lugar importante en el esbozo que se hace, ¿por qué no mencionar a don Manuel Larraín? Personaje contemporáneo, es verdad, pero es un ex-presidente del CELAM fallecido y al que debe mucho la Iglesia latinoamericana. Muerto dos años antes de Medellín, su influencia fue decisiva en sus trabajos.

29) Cf. A. López Trujillo, **art cit.**, pp. 931-933.

30) Ver por ejemplo la "Introducción" a los documentos de Medellín.

2.—DE LA PEQUEÑA COMUNIDAD AL PUEBLO

En la visión histórica hay un importante trozo que presenta un esquema de interpretación que de un modo u otro será retomado muchas veces a lo largo de todo el texto. Se trata de las dos etapas que el DC cree discernir en el período postconciliar y con las que intenta comprender los diferentes aspectos de este complejo momento de la vida de la iglesia (31). Lo mejor aquí es reproducir los textos pese a su extensión.

a) "Desde el punto de vista social el Concilio Vaticano II toma primero el estamento sacerdotal y religioso y al laicado militante en movimientos apostólicos, toca el núcleo de las élites más comprometidas con la Iglesia, sobre un marco inicial de clases medias urbanas. Lógico, pues son los estratos que disponen de la mayor información, los más atentos y sensibles al nuevo acontecimiento. La problemática, las oposiciones, los conflictos, la inventiva, se localizan ante todo en la dinámica de pequeños grupos. La renovación pasa entonces por la apología de las pequeñas comunidades comprometidas que despegan del pueblo cristiano y vuelven sobre él como fermento, en la tarea de los cambios. Grupos dinámicos toman fuerte conciencia de las grandes injusticias estructurales de nuestras sociedades y sienten una solidaridad liberadora con los pobres. Medellín encarnó la mejor expresión de este momento" (DC., 90).

---

31) Para mayores detalles sobre estas dos etapas y las nociones de pueblo y comunidad que están implicadas en ellas puede consultarse a Methol Ferré "Análisis de las raíces de la Evangelización latinoamericana", en **Stromata,** Enero-Julio 1977, pp. 93-111; y del mismo autor, "Marco histórico de la religiosidad popular" en **Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina,** Bogotá, Secretariado General del CELAM, 1977, pp. 45-68.

b) "En la segunda etapa, luego de Medellín y por su impulso, se penetra en el círculo del pueblo. Pero ésta revierte sobre lo anterior y se replantea todo. Para alcanzar al pueblo cristiano y latinoamericano hay que oírle. En ese esfuerzo, las élites dan un nuevo giro, varían el eje de su acción: ya no son ellas el centro y pasa a primer plano la pastoral popular. Así, la etapa anterior no es eliminada sino transfigurada, va adquiriendo una nueva lógica. Viene la revalorización de la religiosidad popular. Se plantean los problemas de la cultura latinoamericana. Se pasa de la atención sociológica en el presente a la conciencia histórica" (DC., 91).

La distinción gira alrededor del paso de los pequeños grupos y las élites al pueblo. Esquema arbitrario pero no inocente, por el contrario está cargado de consecuencias. Lo primero que puede decirse es que es muy difícil hacer pasar la complejidad de lo sucedido en la Iglesia latinoamericana en estos años por las horcas caudinas de este angosto esquema. Sería engorroso enumerar esos acontecimientos que además están en la memoria de todos, recordemos sólo dos: ¿dónde colocar la represión a la libertad de acción de la Iglesia y los grupos cristianos, su defensa de los derechos de los pobres y la persecución de que han sido objeto? y ¿dónde situar las comunidades de base que se multiplican en A. L. especialmente a nivel popular?

En realidad esta distinción le permite al DC descalificar la acción de lo que él considera pequeños grupos de clérigos y estudiantes, muchos de ellos ligados a movimientos apostólicos, que entraron en crisis después del Concilio, entrampados como estaban por las teologías de la secularización. Le permite al mismo tiempo calmar inquietudes; los aguafiestas se

han ido (32), todo vuelve al orden, el pueblo pretendidamente despreciado en la primera fase se afianza y los auténticos valores cristianos, católicos habría que decir en esta ocasión, se reafirman.

Repetidas veces el DC opondrá élites a pueblo. Pero no se trata de los grupos minoritarios que detentan el poder económico y político y se benefician de un orden social injusto. Esta perspectiva ha sido trabajada, como ya lo hemos recordado, en algunos ambientes latinoamericanos. Aquí la distinción es sobre todo intraeclesial y eso cambia la óptica. Esto tiene relación con un tema que con justa razón el DC considera de capital importancia: la religiosidad popular. De él hablaremos más abajo, pero antes intentemos ver cómo percibe el DC la significación de Medellín, en el proceso indicado.

3.—LA SOMBRA DE MEDELLIN

La referencia a Medellín, conferencia episcopal que precede a la de Puebla, es obligada y aunque la mención a textos de Medellín no es demasiado numerosa, su presencia es importante, decisiva y polémica también.

Al hablar de los diferentes puntos tratados anteriormente en estas páginas, la alusión a Medellín ha

---

32) ¿Por qué la poco caritativa alusión a los hermanos que dejaron el sacerdocio? ¿Se olvidan acaso las múltiples razones de este hecho y nuestra propia responsabilidad en lo que el DC llama las "deserciones"? Parece insinuarse también, contra toda evidencia, que esto ocurrió debido a las reformas del Vaticano II y entre los sectores llamados avanzados: cuando todos sabemos de las viejas raíces de esta situación así como de la diversidad ideológica de aquellos que dejaron el ministerio (cf. DC 94-95).

sido frecuente y espontánea. Digamos al comenzar este párrafo que no se trata de mitificar Medellín ni de defender febrilmente sus documentos (no somos tampoco los depositarios de su recta interpretación). Es más, creemos, como muchos, que la mayor fidelidad a Medellín no consiste en citar sus textos, sino en colocarse en su espíritu y en ir, como lo dice por momentos pero tal vez no en el mismo sentido el DC, más allá de Medellín siguiendo precisamente su impulso.

En la visión histórica un largo párrafo está dedicado al período que va de Medellín a Puebla. La distinción en dos etapas que citábamos más arriba se halla en esta sección. Y no sólo eso, esa distinción sirve para ubicar históricamente la Conferencia de Medellín. Debemos confesar que al leer esas páginas recibimos un doloroso choque. Creemos que se trata, en la forma en que esto se presenta en el texto, de un verdadero y grave paso en falso. Medellín se situaría según el DC en la primera etapa, aquella de las élites, de los pequeños grupos; dicha Conferencial, "fruto temprano de la renovación conciliar" (DC 84), "encarnó la mejor expresión" de la primera etapa (DC 90). Lo que se dice de ella y de sus actores principales se aplica pues a Medellín. Sólo esta ubicación sin ningún otro comentario indica ya un juicio, que consideramos inaceptable, sobre la significación de Medellín.

Medellín supo recoger el clamor de los pobres de A.L., de allí sus opciones, sus temas y ese tono profético que ha marcado tan hondamente la historia de nuestros pueblos. Resulta paradójico pensar que Medellín situado en esa etapa de empobrecimiento eclesial, obra de pequeños grupos, que fue asaltada por las corrientes elitistas y secularistas ("aunque logró no ser **"arrastrada"** por tal oleada", DC 100, énfasis nuestro), haya sabido encontrar un lenguaje inci-

sivo para hablar del dolor y las esperanzas de nuestros pueblos, haya señalado la dependencia en que se encuentran los países latinoamericanos, haya optado por la liberación de los pobres y por un testimonio de pobreza evangélica. En cambio el DC respondiendo a la etapa llamada del pueblo, asume un lenguaje académico y distante, habla del proceso industrial sin mencionar la clase obrera, centra su visión histórica sobre el Pueblo de Dios en la historia episcopal, olvida a los hombres y mujeres de ese pueblo de Dios (¿miembros de las élites, tal vez?) que han dado su vida por escuchar el clamor de los pobres.

Pero lo hemos dicho ya, el esquema de las dos etapas es estrecho y desafortunado; en lugar de ayudar a situar las limitaciones de Medellín provoca, por contraste, una reacción que impide analizarlas con verdad y serenidad. Consideramos gratuita e inconducente, además de injusta, esta crítica a Medellín.

En ese contexto nos volvemos más atentos a otras alusiones a Medellín que revelan la misma actitud. El párrafo "de Medellín a Puebla" comienza con esta frase: "Hoy a una década de Medellín, incluso por su propio impulso, han surgido nuevos problemas y nuevas perspectivas. Se registran nuevas claridades y confusiones, nuevos bienes y nuevos males" (DC 87). Tal cual este texto nos señala las dos vías que se han presentado después de Medellín y bajo su impulso: "perspectivas, claridades, bienes" de un lado, y "problemas, confusiones y males del otro". ¿Todo eso bajo el impulso de Medellín? Nadie pone en cuestión la ambigüedad de la historia, pero tampoco se puede dejar de tener presente su complejidad y las múltiples causas que en ella actúan. Ponerlo todo bajo la cuenta de Medellín ("incluso por su propio impulso"), es buscar inquietamente un chivo expiatorio. Más ajustado a la verdad hubiese sido comenzar por se-

ñalar (algo dice el texto más abajo) la riqueza de la experiencia de la Iglesia latinoamericana. Esto es en efecto una de las cosas que más se lamentan en el DC: no situarse desde lo que existe hoy de más rico y promisor en la Iglesia de A.L.

No es muy feliz tampoco el documento cuando ubica a Medellín en relación con grandes hechos de la Iglesia latinoamericana. Insiste en presentar las reuniones del episcopado latinoamericano como aplicaciones de acontecimientos de la Iglesia universal (DC 86). Ya antes, pero sobre todo en Medellín, hay más que eso. Nadie duda de que sin Vaticano II no habríamos tenido Medellín, pero éste intenta pensar a partir de nuestros pueblos, busca latinoamericanizar el Concilio, y ello es lo que lo hace profundamente fiel a su inspiración. Incomprensible resulta en este contexto proclamar que por su relación con Vaticano II Medellín "no se puso explícitamente en continuidad con la historia episcopal de A.L." (DC 87). En verdad Medellín encuentra el lenguaje de los grandes misioneros del S. XVI y de los obispos empeñados en "la lucha por la justicia" que el mismo DC menciona en otro lugar. Medellín se halla por el contrario en una profunda continuidad con lo mejor del Pueblo de Dios y del episcopado en A.L. El tono de Medellín difiere del empleado en el Concilio de 1899 y del de la Conferencia de Río de Janeiro en 1955, eso es claro, pero ni éstos constituyen toda la historia episcopal de A.L. ni es seguro que estén más a continuidad con ella que Medellín mismo.

En el DC el paso de Medellín a Puebla aparece tormentoso y difícil. Hay algo que no funciona. Es legítimo y urgente para la vida de la Iglesia ir más allá de Medellín pero para eso es necesario asimilar su espíritu, tener su sensibilidad, poseer su audacia profética; escuchar al pueblo sí pero entendido como los pobres y despojados del continente. Sin em-

bargo, lo hemos dicho ya, la opción fundamental de Medellín (y sin duda la que asumirá la misma Conferencia de Puebla) no es aquella en que se coloca el DC.

IV — DIOS Y LA CULTURA OCCIDENTAL

El DC es un texto largo, toca muchos temas y los trata con variados enfoques. Imposible ser exhaustivo en su análisis e innecesario tal vez también porque, como siempre, hay algunos temas centrales que deciden su orientación básica. Uno de ellos es el referente a la noción de Dios Providente y su relación con la religiosidad popular. Esta cuestión cobra especial significación en la perspectiva de lo que el DC considera el gran desafío a la fe: el secularismo. Nuestro texto es claro al respecto.

El DC intenta en su segunda parte, "Marco doctrinal", explicitar la "conciencia del sentido y la naturaleza de la misión evangelizadora de la Iglesia" (DC 324), y desde esta perspectiva será necesario recoger "los principios doctrinales básicos y comunes, acerca de la acción evangelizadora de la Iglesia" para "confrontarlos con el movimiento cultural de la época tal como incide en América Latina en sus diversos aspectos religioso, económico, social y político" (DC 326-327). En esta confrontación se juega la segunda parte del documento. Para ello, lo dicho anteriormente sobre el "movimiento cultural de la época" y la presencia en él de las ideologías de la secularización será de importancia capital (véase nuestra primera parte). Además lo esencial de ese proceso será nuevamente presentado.

Recordemos una intuición interesante, aunque después la echemos de menos al ver cómo se con-

creta, el documento se propone evangelizar al hablar de la evangelización (DC 335).

1.—UN DIOS PROVIDENTE

Desde un comienzo la evangelización es ligada con acierto a la revelación de Dios (DC 342), y a la transmisión del mensaje por el hombre: "La evangelización es el anuncio público de lo revelado por Dios hecho de hombre a hombre" (DC 347).

El DC escoge aquí una perspectiva para hablar del Dios que se revela, que no dejará de producir polémicas. Se trata del "Dios Providente" (33); creer en él es tener fe en que "el Señor no es un Dios inoperante, sino activo y sobrenaturalmente presente en el mundo y que éste no es impermeable a la acción divina" (DC 353). Por la abundancia de negativos este texto resulta casi minimizante de la acción de Dios en la historia para la experiencia y la reflexión cristianas hoy en A.L. En ellas hay una conciencia viva de la acción y presencia del Señor en la historia; decir por eso que el mundo "no es impermeable" a la acción de Dios, parece dirigirse a esa mentalidad moderna que tanto preocupa al DC, más que a los pobres del continente. Minimizante resulta también aquello de "sobrenaturalmente presente"; se quiere al parecer subrayar que Dios es "una persona real, defini-

---

33) Algunos nómeros antes, al hablar de la revelación de Dios se alude al Exodo de Egipto, desgraciadamente la perspectiva se aleja rápidamente de la situación histórica concreta del pueblo de Israel, y de sus alcances en relación con nuestros pueblos. La nota 30 dice algunas cosas ciertas y obvias sobre el sentido de la liberación de Egipto, cosas que sólo una lectura intencionadamente parcial ha podido distorsionar en lo que hay de más serio en la perspectiva de la teología de la liberación.

tivamente distinta del mundo al cual trasciende" (DC 352); lo que se desea expresar es obvio, pero la forma de hacerlo resulta fría y distante, apelando a términos de una teología poco vital y finalmente poco bíblica. Esto le ocurre con frecuencia al DC, la preocupación polémica y la búsqueda un poco obsesiva de la expresión ortodoxa, lo saca de la experiencia concreta de las comunidades cristianas de A.L. que tienen un instinto (¿el Espíritu?) más seguro de una ortodoxia no sólo verbal.

La noción de Dios Providente, que sin duda expresa algunos de los aspectos de la fe popular en el amor de Dios, está encerrada rígidamente por el DC en el marco de la civilización occidental. Esto endurece y a la larga desvirtúa dicha noción, porque ponerla en ese cuadro significa en concreto relacionarla con la que, según el DC, sería la crisis de Occidente. Esta crisis, nos dice el documento, con esa preferencia marcada por discutir con las ideologías que ya hemos observado, "se instaura en su raíz, en el plano ideológico. En la base de numerosas corrientes occidentales —llámense racionalismo, liberalismo, agnosticismo o ilustración en alguna de sus formas— se encuentra el **secularismo** como común denominador y como espíritu que va impregnando la cultura moderna. Punto capital que en un proceso de industrialización y urbanización como el descrito atrás, merece nuestra atención" (DC 361). Ese secularismo "equivale al proyecto de organizar la convivencia y la historia humana en base al principio de la pura inmanencia" (DC 362), la fe en el Dios Providente queda así excluida. Pero al hacerlo el Occidente se niega a sí mismo como cultura y en eso está la profundidad de la crisis, que tiene su raíz en lo ideológico, provocada por el secularismo; y en eso reside también la insatisfacción y la nostalgia de los orígenes que experimenta hoy la cultura occidental: "Sobre esta fe en la revelación de un Dios Providente,

se ha construido la cultura de Occidente. No es de extrañar si, a lo largo de su historia se ha remontado, una y otra vez, a disputas que, con el deseo de aproximarse a una más ajustada síntesis intelectual, replanteaban los problemas sobre la relación entre razón y fe, teología y filosofía, providencia y libertad humana, gracia y libre albedrío. Esos problemas tocan la misma médula de una civilización cristiana" (DC 357). La civilización occidental sería una civilización cristiana; cortar su cordón umbilical con la fe en el Dios Providente es destinarse a la muerte. En coherencia con las ideas centrales del DC, entre los grandes problemas que "tocan la misma médula de una civilización cristiana" no están los de la pobreza, la explotación y la injusticia social, ni siquiera el hecho de que en concreto esto se dé al interior de países "que se dicen cristianos", para expresarlo con términos de Bartolomé de las Casas. Se hallan en cambio cuestiones que, aunque verdaderas, se discuten más en ámbitos académicos. Esto es una constante en el documento que comentamos.

Las consecuencias de este enfoque se agravan cuando se pasa a su aplicación a A.L. "La misma fe en Dios que se revela providente, Señor de la vida y de la historia, ha sido transmitida por la evangelización de los pueblos de A.L. que la han acogido con sus propias modalidades" (DC 358). Pero en nuestro continente encontraríamos la misma crisis que en Europa, que, como ya sabemos, es producida por la cultura moderna. Pero ¿cómo no aludir acá si no a la injusticia social, a la explotación de las mayorías por los grupos dominantes, por lo menos a sus consecuencias? El texto lo hace, pero carente de posiciones firmes, y en los momentos oportunos, sobre la situación de miseria y despojo en que viven los pobres del campo y la ciudad, vuelve a expresarse en términos que —más allá de todo juicio de intención— suenan ambiguos: "La fe en la presencia paternal y

amorosa de Dios en los acontecimientos de la vida humana está profundamente arraigada en el alma de nuestros pueblos. En los momentos de aflicción y angustia, encuentra consuelo y fortaleza con la certeza de que también su sufrimiento encontrará un lugar en los designios de la Providencia" (DC 371). En rigor de términos esto podría ser sostenible, pero más en una perspectiva individual e incluso con peligro de caer en algo intimista y recoleto. No obstante si se tiene en cuenta las causas sociales (la "violencia institucionalizada") del sufrimiento de nuestros pueblos, una vez más el texto suena a predicación de la resignación.

Ahora bien, la fe popular en el Dios que ama es mucho más que eso. Y en la experiencia latinoamericana esa Providencia, ese amor, ha sido cada vez más vivido como expresión de un Dios liberador, de un Dios de los pobres. Esta perspectiva, sin duda por la obnubilación que le produce el secularismo, no es vista en el documento, y sin embargo, ella corresponde a lo que hay de más rico en la experiencia del pueblo pobre de A.L.

En esto, como todos lo sabemos, la voz profética de Medellín anunciando al Dios de la Biblia ha jugado un papel de primera importancia. El DC nos dice con lucidez que en su enfoque "la base de toda propuesta de la Iglesia está en la convicción de que no puede haber una civilización realmente humana, si está disociada de Dios" (DC 381). La cuestión es saber en qué consiste esa disociación, cuándo puede decirse que el Señor no está presente. Medellín por eso, desde otra perspectiva, afirmaba incisivamente, y partiendo de la dura experiencia del pueblo latinoamericano. "allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz, más aún, un rechazo del Señor mismo" (Documento de "Paz").

En esta óptica otro es el análisis, distinto el concepto de "civilización cristiana", otra la tarea primera de la Iglesia.

2.—EL SUBSTRATO CATOLICO DEL PUEBLO LATINOAMERICANO

Mucho se ha trabajado en estos últimos años la cuestión de la religiosidad popular (34). El tema es complejo y tiene numerosas aristas. Una veta rica para este estudio está en el hecho de que el pueblo de A.L. es creyente y al mismo tiempo explotado. Esa doble situación ha sido un punto de partida para analizar la religiosidad popular de ese pueblo y sus expresiones de fe. En éstas, ese pueblo explotado y cristiano manifiesta su situación de opresión, la marca que sobre él ha dejado la ideología dominante, pero también su resistencia a toda dominación, su profunda aspiración a la liberación y su esperanza en el Dios que libera. En esa fe de los pobres echa sus raíces lo que hay de más vivo hoy en la Iglesia latinoamericana.

El DC presenta la religiosidad popular en otra perspectiva, en la del desafío secularista. Una vez más la real situación de pobreza del pueblo latinoamericano y la conflictividad social que ella implica están ausentes de su análisis. El punto de partida estará en el "presupuesto fundamental de que el pueblo latinoamericano es cristiano y eclesial" (DC, 684).

---

34) El DC repite varias veces (cf. por ej. DC 680-681) que después de una etapa de poca consideración e incluso de desprecio, la religiosidad popular ha comenzado recientemente a ser revalorada (cf. también A. López, art. citado). En realidad la renovación del interés por este tema es anterior a lo que parece decirse (ver por ejemplo G. Gutiérrez "Teología de la liberación", p. 90, n. 20, donde se registra ya un cambio de perspectiva).

Desde el inicio el DC se plantea una pregunta que indica la línea que seguirá: "En orden a la tarea evangelizadora es conveniente examinar si esta fe cristiana tiende a ser aceptada o rechazada por el mundo moderno y por los pueblos de A.L." (DC, 341). En realidad ya sabemos que la fe es rechazada por el mundo moderno signado por el secularismo. La situación de los pueblos de A.L. es distinta.

La sensibilidad secularista está también presente en A.L., ella "impregnó notablemente gran parte de las élites que lideran, intelectual o prácticamente, la organización de la vida y de la convivencia de A.L." (DC, 373). Son las élites que como ya sabemos hicieron Medellín(cf. DC, 90). Pero su momento ya pasó, " después de Medellín, diversos hechos llevan a comprender la religiosidad desde nuevas perspectivas. Las dos más importantes parecen ser: el descubrimiento del valor del pueblo y de su historia y la revaloración de lo "religioso" (DC, 678). En verdad, el secularismo sólo afectó a pequeños grupos desvinculados del pueblo latinoamericano, éste permanece a salvo de tal ideología debido a que "la fe llegó a penetrar el núcleo cultural más íntimo". El secularismo es pues, por suerte, ajeno a la cultura latinoamericana, hay en ésta "un radical substrato católico" (DC, 59) que la defiende de lo que el DC llamaba "el movimiento general de la cultura occidental". Es decir de la "crisis secularista" que es negación de la propia civilización occidental porque es rechazo del Dios providente. La cultura latinoamericana permanece fiel a los fundamentos de la cultura de Occidente gracias a su fidelidad al Dios providente. Y esto entonces le da su gran oportunidad histórica: aceptar los valores del mundo moderno sin caer en la negación de Dios. Sobre este terreno hay que plantear la tarea evangelizadora de la Iglesia en A.L.

La religiosidad popular ocupa así en el DC el lugar que los pobres tenían en Medellín. El pueblo es

religioso, su condición de oprimido es menos relevante y no cuenta para las tesis centrales del documento. La situación de pobreza y explotación del pueblo latinoamericano era el gran reto para un continente que se pretende cristiano, era la fuente de una inquietante exigencia para la Iglesia, era una cuestión y una advertencia a una evangelización que no supo ser suficientemente atenta a la injusticia social, era finalmente el lugar de una vivencia de la fe, basada en el Dios de la liberación. Lo popular en el documento no es cuestionante, es más bien tranquilizante. Las condiciones de vida del pueblo no desafían a la Iglesia, por el contrario calman sus preocupaciones, el ser íntimo de la cultura de ese pueblo es cristiano y no ha sido felizmente tocado por la ideología secularista; que ese pueblo viva y muera en situación de despojo y miseria es menos importante. Libre del secularismo, aunque sometido a una despiadada explotación, el pueblo es el depositario de la fe en el Dios que fundamenta la civilización occidental. El pueblo no plantea problemas, ofrece más bien soluciones a los cuestionamientos de las élites secularistas. El pueblo deja de ser el agente de su propia liberación y del rompimiento de un sistema de opresión, para convertirse en el más sólido apoyo, "el manantial de energías" (DC, 60) para construir la "nueva civilización" que interesa a los redactores del DC, en una perspectiva de cristiandad. De una cristiandad que nos aparece menos "nueva" de lo que decíamos al inicio de estas páginas. En efecto la religiosidad popular que aquí nos es presentada es un baluarte de los valores tradicionales traicionados por la crisis secularista.

Es una lástima haber perdido la ocasión de ahondar debidamente este punto. La religiosidad popular es un tema complejo y rico. Su estudio está en curso y sin duda nos está llevando a un mejor conocimiento de los sectores populares del continente. Es un

asunto sobre el cual es posible prolongar las intuiciones de Medellín. Para eso es necesario colocarlo en la perspectiva de liberación que dicha Conferencia nos señalaba. El pueblo latinoamericano es un pueblo cristiano sí, pero también es un pueblo explotado. En ese doble carácter están las ambivalencias de la regiosidad popular, pero también sus potencialidades liberadoras. No es posible omitir recordar que las clases dominantes, opresoras de ese pueblo, usan lo cristiano para justificar sus privilegios, pero no es posible olvidar tampoco que en las expresiones populares de la fe se revela el sufrimiento de un pueblo sojuzgado; hay en ellas una resistencia y una protesta contra la dominación que se ejerce sobre las clases populares, así como una vigorosa manifestación de esperanza en el Dios de la Biblia. En el DC la religiosidad popular es vista de otro modo, cumpliendo una función en el rescate espiritual del proceso urbano-industrial.

3.—JESUCRISTO Y LA VIDA SEGUN EL ESPIRITU

Conforme se avanza en la lectura del DC las ideas centrales se reiteran, a ellas nos referiremos en las líneas que siguen evitando perdernos en los vericuetos del texto, sería empantanarse en recodos que no marcan el documento en lo que tiene de orientación fundamental.

a) La vida en Jesucristo

El párrafo que nos habla de Dios y su revelación nos presentaba a ésta bajo un modo esencialista más que histórico. Tal vez porque identificaba historia con una noción abstracta del hombre: "Se trata, sobre todo, de la intervención de Dios en la historia, es decir, en el hombre. El hombre es el cul-

men del mundo; su centro está en su razón y libertad" (DC, 354). Los números dedicados al Dios que se encarna en la historia humana nos podrían hacer pensar en un enfoque más concreto. Desgraciadamente no es así, la presentación de Cristo está marcada por la preocupación de evitar una reducción "a su humanidad" (DC, 403). De ahí el intento de colocar la persona de Jesús por encima de la historia concreta y de sus conflictos. Se dirá que Jesús "se relaciona con toda clase de personas" (DC, 404), pero no se nos dirá cómo lo hace con los pobres y despreciados y cómo con los poderosos. Se afirmará que "ante El se dividen los corazones" (DC, 406), pero no se menciona su actitud ante las divisiones sociales existentes. Se hablará del "anuncio de salvación futura" (DC, 413), pero poco del Reino ya presente y fermento en la historia. Lo que sucede es que una vez más el interlocutor es el secularismo. La confrontación del "mensaje de Jesús con el movimiento espiritual del mundo moderno y su impacto en A.L." (DC, 452) lleva el documento a enfrentar arma en ristre todo tipo de reduccionismo a lo humano y temporal (DC, nn. 453-477).

Además de unilateral (el reduccionismo a lo espiritualista no está en la línea de mira), este ataque tiene algo de combate contra molinos de viento si se tiene en cuenta la situación latinoamericana y las cuestiones que de ella surgen sobre Cristo. Estas no asoman en el texto. Una de las cosas más graves, nos parece, es la pobreza de la presentación de la Resurrección. Presentación fría y académica, sin aliento pastoral. Exposición breve que contrasta con el desarrollo dado a la muerte de Jesús, que el documento destaca como sacrificial y "causada por la maldad de los hombres" (DC, 479). De hecho le es difícil a un texto que no ha sabido hablar de las muertes reales de tantos pobres de A.L., hablar ahora con alegría y esperanza de la Resurrección del

Señor. La experiencia pascual de un pueblo creyente, oprimido y masacrado no alimenta esa reflexión. Preocupados por la "calidad de vida", los redactores se inquietan menos por las vidas y las muertes presentes de los pobres del continente. "La vida y la multiplicación temporal" de los indios, como decía Fray Pedro de Córdoba, era una de las grandes preocupaciones de los misioneros del siglo XVI, testigos del llamado "encuentro constituyente". Esta preocupación se halla en todos los que se sitúan en la perspectiva del oprimido: el hecho de la muerte del pobre que niega su derecho a la vida (35). Por ello esos misioneros pudieron denunciar falsas proclamaciones del Evangelio y anunciar sin engaños la Buena Nueva de la Resurrección de Cristo a aquellos que eran "destruidos en alma y cuerpo" por la opresión del sistema económico-social de la conquista.

b) María y la espiritualidad de la liberación

El "marco doctrinal" termina con un párrafo sobre María. El punto es importante.

Nadie ignora las tergiversaciones de las que ha sido objeto la devoción a María, ni la utilización que se ha hecho de ella para "espiritualizar" el mensaje cristiano hasta hacerlo inofensivo como un perrito faldero. Pero los pobres de A.L. redescubren en María a la hija de un pueblo sojuzgado, que sufre y espera. Por eso el Magnificat ha sido considerado desde el comienzo como un texto central en una es-

---

35) El tema de la vida, que arranca de la experiencia de la muerte "antes de tiempo", como decía Bartolomé de las Casas, ha sido subrayado en una reflexión teológica fecunda (cf. F. Hinkelammert "Las armas ideológicas de la muerte", San José, Costa Rica, EDUCA, 1977, que interpreta la teología de la liberación como una teología de la vida).

piritualidad de la liberación (36). Ese texto que nos habla de la alegría que produce el amor gratuito del Padre, nos dice también que los poderosos serán derribados, los ricos se irán con las manos vacías y que Dios reivindica y levanta a los pobres. Las dos dimensiones de la vida cristiana, la mística y la histórica, están allí expresadas con vigor inigualable. Sin vida contemplativa no hay vida cristiana, pero sin compromiso con los pobres y oprimidos tampoco. La dimensión liberadora del mensaje de María, que el pueblo intuía, aparece cada vez más clara (37).

El DC no parece percibir las experiencias espirituales que nacen de la solidaridad con los sufrimientos, las luchas y las aspiraciones de las clases populares del continente. Ofuscado por la ideología secularista habla de descuido de "la vida de contemplación y oración" (DC, 113), y no ve la rica y creativa realidad espiritual que ha nacido desde las luchas de los pobres (38). No hay lugar en A.L. donde se cante con más fe y esperanza y alegría al Dios vivo. Cualquiera que tenga experiencia de esas comunidades cristianas que echan sus raíces en el pueblo pobre y oprimido, lo sabe porque lo ha vivido.

CONCLUSION

El DC es extenso y toca muchos temas, pero tiene ciertas nociones centrales que están fuertemente ligadas entre ellas.

---

36) Una interesante referencia se hace ya en el Mensaje de los Obispos del Tercer Mundo (1967), que tuvo gravitación en la perspectiva adoptada por Medellín.

37) Cf. el estudio de E. Hoornaert sobre la Virgen de Guadalupe: "Guadalupe, Evangelización y dominación", Lima, CEP, 1975.

38) Cf. por ejemplo Fr. Fernando, Fr. Ivo, Fr. Betto "O Canto na Fogueira, Cartas de três dominicanos quando em cárcere político", Petrópolis, Ed. Vozes, 1978.

Si el gran desafío a la fe en A. L. es la ideología secularista y no el hecho brutal de la explotación de los pobres del continente, el Dios providente ocupará el lugar que el Dios que libera, que el Dios de los pobres tenía en Medellín; la religiosidad popular (tal como la entiende el documento) cumplirá el papel que tenía la pobreza; la cultura tendrá el sitio de la liberación; el pueblo (formado por todos aquellos que gestan una misma cultura) se hallará en el lugar que ocupaban las clases populares explotadas; el pueblo considerado en su pobreza material, será reemplazado por el pueblo rico espiritualmente. En esas condiciones la tarea evangelizadora será la de discernir los valores del mundo moderno para forjar una nueva civilización, y no la de denunciar la escandalosa situación de injusticia social que se vive en A.L. y anunciar el amor del Padre que alza su mano contra el opresor y libera al oprimido.

Esos desplazamientos explican la ausencia de profecía y de perspectiva pastoral del documento. Sería absurdo negar las cuestiones que vienen de lo que el texto llama el secularismo, pero ellas en A.L. deben ser vistas desde otra óptica, desde la injusticia social creada por el sistema opresor que asesina pobres. Por eso todos aquellos que están insertos en el pueblo pobre de A.L. se sienten tan lejos de este texto. Lo que más extraña (y duele) en el documento es su desconocimiento de lo que hay de más vivo y creativo en la experiencia de la Iglesia latinoamericana de estos últimos años, de todo aquello que nace desde los sectores pobres y oprimidos. De allí su falta de alegría, su dificultad para comunicar, lo escuálido de su esperanza.

Tratándose, como ya lo hemos recordado, sólo de un documento provisional, algunos pueden pensar que no habría que darle demasiada importancia. Depende de lo que se entienda por esto. Ha sido

muy interesante y rico que el DC haya podido ser discutido ampliamente en A. L., esto es algo que debe ser notado, pese a la profunda insatisfacción que el texto nos produce, y que influirá en la Conferencia de Puebla. El documento toma posiciones claras sobre puntos que han estado presentes en la polémica de la Iglesia latinoamericana en este tiempo. Comentarlo puede ser, por eso, algo más que situarse coyunturalmente en esta etapa de la preparación a Puebla, es deslindar posturas más profundas y a más largo plazo.

La Conferencia de Puebla será un momento en la marcha del Pueblo de Dios en A. L., el texto que hemos comentado no es obviamente, ni pretende serlo, el documento de Puebla. Pero se toman en él posiciones que nos invitan a asumir las nuestras con no menos nitidez. Esperamos que estas confrontaciones nos ayuden en alguna medida a ver por dónde va el camino de la fidelidad a los pobres y oprimidos de A. L., que luchan por su liberación y su derecho a la vida; nos ayuden igualmente a ver las exigencias del Espíritu para una Iglesia que busca nacer desde el pueblo y ser solidaria con los pobres del continente, en quienes reconoce con angustia y esperanza la presencia de su Señor.

Pobres y liberación en Puebla

(MARZO 1979)

Artículo publicado en la revista "Páginas", vol. IV, n. 21 - 22, abril 1979, pp. 1 - 32 (Ed. CEP, Lima).

La realidad de pobreza, miseria y explotación en que vive la inmensa mayoría de los latinoamericanos constituye sin duda el más radical reto al anuncio del evangelio en el subcontinente. Sobre todo si se tiene en cuenta, como lo dice repetidas veces Puebla, que se trata de una sociedad que se pretende cristiana. Desafío a la proclamación de un evangelio que precisamente nos revela a un Dios que toma partido por el pobre, según la expresión —que se hace eco del testimonio bíblico— de un clásico de la teología contemporánea, K. Barth (1). No es de extrañar por eso que el tema de la pobreza surgiese como una cuestión clave en la preparación de Puebla. Se veía su eventual tratamiento en dicha conferencia como un testimonio de autenticidad de una Iglesia

---

(1) Dios se coloca "siempre de manera incondicionada y apasionada de esta, y solamente de esta parte: siempre contra los soberbios, siempre a favor de los humildes, siempre contra aquellos que tienen derechos y privilegios, siempre en favor de aquellos a quienes se les niega y despoja esos derechos" ("Kirchliche Dogmatik", II, 1, Zürich, p. 434).

que debe dejarse cuestionar por la palabra de Dios y por la situación concreta de los pobres y oprimidos, en quienes debe reconocer el rostro del Señor. Esto se hacía aún más exigente dado el tema general de Puebla: "La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina".

En este punto se jugaba por otra parte, más allá de palabras de cumplido y de corteses inclinaciones de cabeza, la continuidad con Medellín donde se asumió una clara y solidaria opción por los pobres y por su liberación. Nadie ignora, además, que la perspectiva del pobre es un tema central en la reflexión teológica sobre la liberación nacida en América Latina en este último decenio. Y esto también se hallaba en debate.

Todo ello motivó apasionadas discusiones en la etapa preparatoria a Puebla. A juicio de muchos se estaba soslayando el asunto en lo que tenía de realidad masiva y cruda, así como de exigencia evangélica radical. Desde los grupos cristianos de base se alzó entonces una clara voz de protesta ante lo que consideraban como esfuerzos por orillar la cuestión y por darle un enfoque espiritualista, alejado del mensaje cristiano y de la situación concreta de los pobres de América Latina (2). Intentos minoritarios es verdad, pero provenientes de personas que jugaban un papel importante en la organización de la etapa previa a Puebla. Algo más extendido era por el contrario el temor de que se estuviese simplificando las cosas, y reduciendo el rico y complejo tema evangélico de la pobreza a una sola de sus dimensiones. Se pedía

---

(2) Esa era también la impresión producida por un texto escrito en defensa del Documento de Consulta y que fue ampliamente difundido, A. López Trujillo "Los pobres ¿olvido o rescate?" de marzo de 1978.

entonces —y con razón— de Puebla una definición neta al respecto. De hecho en la misma conferencia de Puebla el tema fue ardorosamente debatido, y no es un misterio para nadie que el documento llamado "Opción preferencial por los pobres" encontró serias resistencias (3). No obstante, la vida del pueblo pobre y las experiencias de la Iglesia latinoamericana en estos años terminaron por imponerse en este asunto capital.

Algunos puntos fueron precisados, otros quedan como tarea posterior. Lo cierto es que el tema de la pobreza gravita fuertemente en los documentos de Puebla y no sólo en aquel que le está consagrado especialmente —y que constituye sin duda uno de los mejores y más homogéneos de los textos producidos en Puebla—, sino que se halla presente en otros documentos. Es necesario tener esto en cuenta si se quiere hacer un análisis del tema en esta conferencia episcopal.

No intentamos en este ensayo un estudio del conjunto de los textos de Puebla; eso no cabría además en las dimensiones de un artículo. Que esto quede claro desde el comienzo para evitar equívocos. Nos limitaremos a la cuestión de **la pobreza** y a algunas consideraciones, en relación con el punto referente a los pobres, sobre el tema de **la liberación.** Se trata

---

(3) Un esquema previo, muy cercano al texto actual, fue aprobado pero recibió 43 votos en contra; lo que significa que, junto con los textos de la primera comisión sobre la realidad latinoamericana, fue uno de los que tuvieron mayor votación negativa (ver los datos exactos en **"Celam"**, febrero 1979, No. 136, p. 48). Se sabe además que el documento sobre la "opción preferencial por los pobres" encontró dificultades suplementarias de parte de ciertas personalidades de la conferencia, aun después de haber sido aprobado por toda la asamblea.

de dos asuntos que fueron ásperamente debatidos en estos años y que son decisivos para la práctica y la reflexión de la Iglesia en América Latina. Desde ellos es posible, además, examinar otros temas tratados en Puebla. (*)

I. EN LA HUELLA DE MEDELLIN

Puebla señala explícitamente su continuidad con Medellín. Y lo hace con una nitidez que no habíamos encontrado en los textos preparatorios. Por lo demás esa continuidad no se halla sólo en declaraciones expresas, sino sobre todo en el tratamiento de algunos temás centrales.

a) UNA OPCION CLARA Y PROFETICA

El documento sobre la "opción preferencial" afirma situarse en la huella de Medellín y lo hace tanto en sus primeras líneas como al concluir su desarrollo. Este encuadre del texto es ya de por sí significativo. Al empezar se dice: "Volvemos a tomar, con renovada esperanza en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la II Conferencia General que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres, no obstante las desviaciones e interpretaciones con que algunos desvirtuaron el espíritu de Medellín,

---

(*) Citaremos amplios extractos de los documentos de Puebla. Eso alarga el artículo, pero tiene ventajas evidentes. Las citas están tomadas del texto oficial (TO) que, como se sabe, contiene numerosos cambios respecto al texto aprobado en Puebla. Sería interesante tener una explicación sobre las razones de esas modificaciones.

el desconocimiento y aun la hostilidad de otros" (No. 1134) (4). Se busca retomar pues la postura de Medellín sobre los pobres, y esa opción es calificada sin temores como **profética.** Esa es en efecto la impronta dejada por Medellín en el pueblo latinoamericano, pese a todos los intentos en estos años por considerarla eufórica y romántica. Y a pesar también de todas las complicadas distinciones que se aplicaron a la postura profética para quitarle su sentido primero: un anuncio de la palabra de Dios desde la realidad del pobre, un juicio sobre la ofensa hecha al Señor en el ultraje y despojo a los oprimidos (5).

Puebla asume aquí, además, un término capital usado por Medellín para concretar su opción por los pobres: **solidaridad.** El documento que comentamos lo repite varias veces (una de ellas es una cita de Juan Pablo II), y esta expresión deslinda el sentido

---

(4) Hay muchos textos de la misma vena en los que se enuncia esa fidelidad a Medellín: cf. por ejemplo Nos. 24, 88, 142, 143, 235, 480, 1165.

(5) En el "Mensaje a los pueblos de América Latina" que precede a los documentos de Puebla, se recuerda ese clásico lema bíblico: "todo aquello que afecta la dignidad del hombre hiere, de algún modo, al mismo Dios". Puebla habla varias veces del carisma de profecía en la línea que acabamos de evocar. Así, en el documento sobre "El Pueblo de Dios, signo y servicio de comunión", se dice del Pueblo de Dios: "Se le envía como pueblo profético, que anuncia el Evangelio o discierne las voces del Señor en la historia. Anuncia dónde se manifiesta la presencia de su Espíritu. Denuncia dónde opera el misterio de iniquidad, mediante hechos y estructuras que impiden una participación más fraternal en la construcción de la sociedad y en el goce de los bienes que Dios creó para todos" (No. 267). Y se añade, contra una opinión frecuente en ambientes conservadores latinoamericanos: "en los últimos diez años comprobamos la intensificación de la función profética" (Nº 268) (El texto aprobado en Puebla (TP) hablaba de "aumento del don de profecía").

de la opción quitándole posibles ambigüedades y el sabor de inclinación paternal al pobre que algunos pudieran atribuirle. De este modo se acentúa más bien un compromiso real con los sufrimientos y las alegrías, las luchas contra la injusticia y los anhelos de liberación de los pobres, como se dirá en textos que citaremos más adelante. En ese contexto Puebla hace suyo y añade algunas precisiones al tercer sentido de pobreza presentado en Medellín, que resume su posición al respecto: "La exigencia evangélica de la pobreza, como solidaridad con el pobre y como rechazo de la situación en que vive la mayoría del continente, libra al pobre de ser individualista en su vida y de ser atraido y seducido por los falsos ideales de una sociedad de consumo" (No. 1156).

Esa opción por los pobres, como lo dice Puebla en diversas ocasiones, es preferencial y no exclusiva. El Papa lo había subrayado ya en diferentes discursos pronunciados durante su visita a México (6). Seamos claros sobre este punto. Algunos han querido ver aquí una crítica a la práctica y a la reflexión presentes en el subcontinente en estos años. Están equivocados. Hay que decirlo sin tapujos, porque hemos tenido sobre esto interpretaciones distorsionadoras, insistentemente repetidas. Ello obliga a poner las cosas en claro.

Esta pretendida exclusividad sería evidentemente una mutilación del mensaje evangélico que se dirige a todo ser humano, amado por Dios y redimido por su Hijo. No somos propietarios privados del evan-

---

(6) El Papa afirma explícitamente que este modo de entender el privilegio del pobre fue una enseñanza de Medellín, cf. Homilia en la basílica de Guadalupe, en la inauguración de la III Conferencia, 27 enero, 1979.

gelio, no es posible disponer de él a nuestro gusto. Pero la preferencia por el pobre está inscrita en el mensaje mismo. Y la "exclusividad" le quitaría, paradójicamente, a la opción preferencial su mordiente histórico. Justamente lo que ha hecho insoportable para muchos la opción por los pobres es la pretensión de anunciar el evangelio en la dialéctica de una universalidad que pasa por una particularidad, por una preferencia. Desde esta última, el evangelio resulta palabra dura y exigente para los privilegiados de un orden social injusto. La "exclusividad" los dejaría más bien al margen de este anuncio que se reviste de una denuncia de todo aquello que despoja y oprime al pobre. No, el evangelio se dirige a todo ser humano pero hay en él una predilección por el pobre, y es por ello que se le proclama desde la solidaridad con los oprimidos. Eso le da un tono preciso en este subcontinente de miseria y explotación de las mayorías. Nadie queda excluido del anuncio de la Buena Nueva y de la preocupación de la Iglesia a condición de que ésta sepa ser solidaria con la vida, los sufrimientos y las aspiraciones de los que el Papa llamaba "los predilectos de Dios".

En esos términos planteó ya Medellín la preferencia por el pobre. En el documento sobre "Pobreza de la Iglesia", en un párrafo que lleva por título "Preferencia y solidaridad", se decía por ejemplo: "el particular mandato del Señor de evangelizar a los pobres debe llevarnos a una distribución de los esfuerzos y del personal apostólico que dé **preferencia** efectiva a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa, alentando y acelerando las iniciativas y estudios que con ese fin ya se hacen" (No. 9). Y añadía pertinentemente: "debemos agudizar la conciencia del deber de **solidaridad** con los pobres, a que la caridad nos lleva. Esta solidaridad significa hacer nuestros sus problemas y sus luchas, saber hablar por ellos. Esto ha de **concretarse**

en la denuncia de la injusticia y la opresión, en la lucha cristiana contra la intolerable situación que soporta con frecuencia el pobre, en la disposición al diálogo con los grupos responsables de esa situación para hacerles comprender sus obligaciones" (No. 10 el subrayado es nuestro). Así lo entiende Puebla también y es por ello que después de reafirmar el sentido de la pobreza evangélica como solidaridad con los pobres y protesta contra la pobreza (texto citado más arriba), precisa: "de la misma manera, el testimonio de una Iglesia pobre puede evangelizar a los ricos que tienen su corazón apegado a las riquezas, convirtiéndolos y liberándolos de esta esclavitud y de su egoísmo" (No. 1156).

Lo mismo hizo la teología de la liberación antes y después de Medellín. Por las razones ya anotadas, jamás es afirmada una exclusividad, se insiste en cambio en una preferencia. Es decir, en el lugar privilegiado que los pobres ocupan en el mensaje bíblico, en la vida y enseñanza de Jesús y por lo tanto en el sitio que deben tener en aquellos que se reconocen discípulos de El. Desde ese punto de partida es posible anunciar el evangelio a **todo** ser humano. La solidaridad con el pobre, sus luchas y esperanzas es la condición de una auténtica solidaridad para con todos; condición de un amor universal que no recubra ficticiamente las oposiciones sociales que se dan en la historia concreta de los pueblos, sino que se abra paso en medio de ellas hacia un Reino de justicia y amor (7).

---

(7) "Más auténtico y hondo nos parece, por eso, hablar de una praxis de amor que echa sus raíces en el amor gratuito y libre del Padre, y que se hace historia en la solidaridad con los pobres y desposeídos y a través de ellos en la solidaridad con todos los hombres" (G. Gutiérrez, "Praxis de liberación, teología y anuncio" en **Concilium**, Nº 96, junio

De este modo las afirmaciones de Juan Pablo II sobre la preferencia y no exclusividad, lejos de ser una crítica como lo pretendían las agencias noticiosas internacionales encargadas de "desinformar" sobre Puebla —y como lo pensaban con muy buena voluntad las personas carentes de conocimiento sobre la materia—, corroboran más bien lo que hay de más claro y sano en la experiencia y la reflexión teológica recientes en América Latina. Por otro lado no cabe sino alegrarse de esas afirmaciones, ellas hicieron que la opción por los pobres se constituya en uno de los temas claves de la conferencia de Puebla, con una presencia en sus textos que tal vez no habría tenido sin la insistencia del Papa en el punto y que de hecho no tuvo en los textos preparatorios.

Hay una cuestión más en este situarse en la huella de Medellín, que vale la pena subrayar. El texto de Puebla reconoce que pese a la clara opción de Medellín esta Conferencia episcopal no ha estado libre de desviaciones e interpretaciones", sobre las que mucho se ha insistido en este último tiempo. Pero se señala también el desconocimiento e incluso la hos-

---

1974, p. 360). Pero precisamente pasar por la preferente solidaridad con el pobre, da al amor universal un sentido histórico concreto: "El anuncio de un Dios que ama por igual a todos los hombres debe tomar cuerpo en la historia, debe hacerse historia. Proclamar ese amor en una sociedad profundamente desigual marcada por la injusticia y la explotación de una clase social por otra clase social, convertirá ese "hacerse historia" en algo interpelante y conflictual" (G. Gutiérrez, "Praxis de liberación y fe cristiana", en **Signos de liberación,** Lima, CEP, 1973, p. 33). "En esa situación de conflicto se revela un Dios que toma partido por los pobres del país, y desde esa preferencia se manifiesta su amor por todo ser humano" (G. Gutiérrez, "La fuerza histórica de los pobres", en **Signos de lucha y esperanza,** Lima, CEP, 1978, p. XLI).

tilidad que su voz profética encontró —como se precisará en otros textos— en los sectores dominantes de la sociedad latinoamericana. Estos hicieron caso omiso de las enseñanzas de Medellín, bajo el pretexto de que sus denuncias a la injusticia social que sufren las clases populares significan un salirse de la misión "espiritual" que corresponde a la Iglesia. Volveremos sobre esto. Limitémonos ahora a decir que, por eso mismo, Puebla no habla inocentemente cuando dice que vuelve a tomar la posición de Medellín.

b) ¿UNA NOCION ESPECIFICAMENTE CRISTIANA DE LA POBREZA?

La continuidad con Medellín resalta aún más si tenemos en cuenta la distancia que toma Puebla respecto del Documento de Consulta en el tratamiento del tema de los pobres. No viene al caso volver en detalle sobre este asunto (8). Recordemos simplemente que el Documento de Consulta no cita a Medellín, ni explícita ni implícitamente y que dejando de lado su enseñanza sobre el argumento que nos ocupa, se encamina hacia lo que llama una "significación más profunda" de la pobreza que es considerada como "específicamente cristiana". Enfoque que, más allá de propósitos e intenciones, termina en un adelgazamiento y espiritualización de la noción de pobreza al descuidar su referencia directa a la pobreza real. Regresaremos sobre este punto, ciñámonos ahora a decir que Puebla opera un corte neto con la perspectiva del Documento de Consulta y que, como acaba-

---

(8) Para un estudio global sobre ese documento ver G. Gutiérrez "Sobre el documento de Consulta para Puebla", en Páginas Nos. 16 - 17, junio 1978, pp. 1 - 24. El tema que nos ocupa aquí es tratado en las pp. 8-13.

mos de ver, reasume la óptica de Medellín. La operación rescate resultó ineficaz.

Y el olvido quedó atrás. En efecto una nota que el Documento de Trabajo dedica al tema ("Pobres y pobreza"), aunque tímida y no exenta de ambigüedades, es ya sensiblemente mejor que el Documento de Consulta. Los aportes de los episcopados, en muchos de los cuales se refleja la experiencia y la reflexión de las comunidades eclesiales de base, provocaron este cambio. Entre esas contribuciones destaca en este punto, como la nota en cuestión lo deja traslucir claramente, la del episcopado peruano. Texto elaborado a su vez a partir de los ricos aportes de las asambleas episcopales regionales en las que tuvieron ocasión de expresarse diferentes sectores de la Iglesia peruana. Se vuelve así, en la nota mencionada, a los tres sentidos de la noción de pobreza presentados en Medellín y se esbozan puntos que Puebla asumirá en forma más clara, de ellos hablaremos más adelante. Señalemos solamente que la nota busca agregar lo que llama un cuarto tipo de pobreza (Medellín no habla de tipos de pobreza sino de acepciones de esa noción) que Puebla no retomará como tal: "es pobre —decía el documento de trabajo— quien se conserva abierto a la comunidad". La razón de esta negativa la adelanta además el texto en cuestión al decir que se trata sólo de un aspecto de la segunda acepción distinguida en Medellín; su añadido no habría hecho pues sino crear confusiones.

El documento "opción preferencial", como ya lo habíamos anunciado, termina ratificando su continuidad con Medellín. "Con su amor preferencial pero no exclusivo por los pobres, la Iglesia presente en Medellín, como dijo el Santo Padre, fue una llamada a la esperanza hacia metas más cristianas y más humanas. La III Conferencia Episcopal de Puebla quie-

re mantener viva esa llamada y abrir nuevos horizontes a la esperanza" (No. 1165). Una clara consecuencia se desprende de esta reafirmada fidelidad a Medellín, conclusión que vale además no únicamente para el documento "opción preferencial", sino que rige para el conjunto de los textos de Puebla. Esta conferencia episcopal no intenta substituir a Medellín que conserva toda su validez, y cuya clara, profética y solidaria opción por los pobres, en relación íntima con Puebla, seguirá siendo una exigencia de fidelidad a Cristo pobre, para usar una expresión retomada en el texto que comentamos.

II. LOS POBRES EXISTEN

El hecho más significativo de los últimos años de la vida política y eclesial de América Latina es la presencia activa que los pobres van asumiendo en ella. Como puede suponerse esto no ocurre sin provocar temores y hostilidades. Se llegó así al extremo de atribuir a Medellín, o a lo que se consideraba interpretaciones antojadizas de sus textos, el haber creado los problemas y cuestionamientos así como las aspiraciones y esperanzas provocadas por ese hecho. Increíble forma de negar, desde intereses propios, una realidad masiva. En ese contexto se presenta una polémica, que arrastró incluso a personas bien intencionadas, acerca del verdadero significado de la pobreza real, o pobreza material —para usar una expresión frecuente—, para la fe cristiana. Se temía que la insistencia en el "pobre material" hiciera perder de vista el sentido espiritual y genuinamente evangélico de la pobreza. En un terreno lleno de equívocos por tanto tiempo, y en el que Medellín había intentado poner claridad, no era difícil volver a sembrarlos; en

particular entre personas con poco manejo de cuestiones bíblicas y temerosas de la conversión radical que una cruda realidad exigía. De otro lado las urgencias de la acción llevaban a otros al uso de expresiones que simplificaban una situación compleja. Puebla aporta al respecto precisiones interesantes.

a) LA REALIDAD DE LOS POBRES

En Puebla una comisión, la primera, fue encargada de dar una visión de la realidad latinoamericana desde un punto de vista pastoral. Esto no impidió que en muchos documentos, al tratar temas específcos, se les encuadrara con referencia a la situación concreta en la que ellos se presentaban. En el caso de la pobreza, por ser una cuestión englobante y el mayor desafío a la tarea evangélica, se explica fácilmente que el examen de la realidad se halle precisamente en el texto de esa primera comisión que introduce al conjunto de los textos. Esto no hace sino subrayar la importancia de ese análisis.

Desde el inicio Pueblo proclama que se coloca en la línea de Medellín. "Así nos situamos en el dinamismo de Medellín, cuya visión de la realidad asumimos y que fue inspiración para tantos documentos pastorales nuestros en esta década" (No. 25). Cuando se piensa en los ataques recibidos por Medellín debido a su análisis de la realidad social de América Latina, se valora todo lo que esta expresión significa. Pero la cuestión no queda sólo en una declaración verbal de fidelidad y continuidad. Se trata del contenido mismo de la descripción de la situación, del examen de sus causas, y del juicio de fe que todo eso merece.

1) La injusticia institucionalizada

Repetidas veces afirman los obispos de Puebla que vivimos en América Latina una situación que califican de "injusticia institucionalizada". El término recuerda y refuerza una de las expresiones más audaces y combatidas de Medellín que sostenía que nos hallamos en América Latina en una situación de "violencia institucionalizada" (que por lo demás se encuentra también en Puebla, por ejemplo en el documento "Acción de la Iglesia por la persona en la sociedad nacional e internacional", No. 1259) (8a.) Hay una diferencia sin embargo. Dicha expresión se halla, como tal pues hay términos similares, sólo una vez en Medellín; es verdad que en un contexto inmediato que le da vigor, porque resume la descripción de una situación. En cambio en Puebla se usa en varias ocasiones la calificación de "injusticia institucionalizada" (9); o algunas expresiones equivalentes como "situación de permanente violación de la dignidad humana" (No. 41).

(8a) El texto oficial (TO) no parece aquí haber comprendido el sentido de la afirmación del TP. Este hablaba de "la situación de violencia —institucionalizada, subversiva y represiva—". El TO dice "la situación de violencia que puede llamarse —institucionalizada (subversiva y represiva)—". El paréntesis le hace perder a la "violenca institucionalizada", en este texto, su carácter de primer aspecto de la situación de violencia.

(9) Cf. por ejemplo: "En estos últimos años se comprueba, además, el deterioro del cuadro político con grave detrimento de la participación ciudadana en la conducción de sus propios destinos. Aumenta también con frecuencia la injusticia que puede llamarse institucionalizada" (No. 46; ver también Nº 509). La expresión "injusticia institucionalizada" había sido usada anteriormente por el cardenal A. Lorscheider para calificar la situación latinoamericana (V. **Osservatore romano,** 24 de setiembre de 1978).

Los documentos de Puebla buscan precisar lo que se entiende por eso. Así la situación de pobreza es enfocada como resultado del orden social vigente, de una estructura, es más, de un "conflicto estructural". Hablando de "dos claras tendencias" presentes en América Latina, "la tendencia hacia la modernización con fuertes crecimientos económicos" y de otro lado "la tendencia a la pauperización y a la exclusión creciente de las grandes mayorías latinoamericanas de la vida productiva", se afirmará: "estas tendencias contradictorias favorecen la apropiación, por una minoría privilegiada, de gran parte de la riqueza, así como de los beneficios creados por la ciencia y por la cultura; por otro lado, engendran la pobreza de una gran mayoría, con la conciencia de su exclusión y del bloqueo de sus crecientes aspiraciones de justicia y participación" (No. 1208). Y el texto concluye afirmando: "surge así un **conflicto estructural** grave: "la riqueza creciente de unos pocos sigue paralela a la creciente miseria de las masas" (S. S. Juan Pablo II, Discurso Inaugural III, 4)" (No. 1209) (10).

Un examen serio de la situación social de América Latina no puede menos que llevar a esas aserciones. En efecto, "al analizar más a fondo tal situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria. Estado interno

---

(10) He aquí otro texto que va en el mismo sentido: "Pero mientras haya grandes sectores que no logran satisfacer estas legítimas aspiraciones mientras otros las alcanzan con exceso, los bienes reales del mundo moderno se traducen en fuerte de frustraciones crecientes y de trágicas tensiones. El contraste notorio e hiriente de los que nada poseen y los que ostentan opulencia, es un obstáculo insuperable para establecer el Reinado de la Paz" (No. 138 ; ver también Nos 1260, 1264, 1269).

de nuestros países que encuentra en muchos casos su origen y apoyo en mecanismos que, por encontrarse impregnados, no de un auténtico humanismo, sino de materialismo, producen a nivel internacional, ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres" (Juan Pablo II, discurso inaugural, III, 3 (Nº 30).

De hecho el Papa había insistido en estos factores estructurales al hablar de mecanismos generadores de la pobreza y al decir a los campesinos de Oaxaca que tienen "derecho a que se le quiten barreras de explotación". El documento "opción preferencial" denuncia, a su vez, "las profundas injusticias derivadas de mecanismos opresores" (No. 1136); y reclama "el cambio necesario de las estructuras sociales, políticas y económicas injustas" (No. 1120; ver también No. 1264). Todo esto da pie para la denuncia del sistema capitalista existente en América Latina, así como de la presencia de las empresas transnacionales, que se halla varias veces en los documentos (V. por ejemplo Nos. 47, 312, 342, 1277).

Puebla ofrece una vívida descripción de la pobreza de las grandes mayorías latinoamericanas, dibujo que va acompañado de un exigente enfoque pastoral y teológico (no hay que olvidar que, con acierto, Puebla se propone dar "una visión pastoral de la realidad latinoamericana") . Esa situación de pobreza, se dice, "adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela". Luego sigue la descripción anunciada y que pese a su extensión, consideramos de utilidad reproducir íntegramente:

— "rostros de **niños,** golpeados por la pobreza desde antes de nacer, por obstaculizar sus posibilidades de realizarse a causa de deficiencias mentales y

corporales irreparables; los niños vagos y muchas veces explotados de nuestras ciudades, fruto de la pobreza y desorganización moral familiar;

— rostros de **jóvenes,** desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad; frustrados, sobre todo en zonas rurales y urbanas marginales, por falta de oportunidades de capacitación y ocupación;

— rostros de **indígenas** y con frecuencia de **afroamericanos,** que viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres;

— rostros de **campesinos,** que como grupo social viven relegados en casi todo nuestro continente, a veces privados de tierra, en situación de dependencia interna y externa, sometidos a sistemas de comercialización que los explotan;

— rostros de **obreros** frecuentemente mal retribuídos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos;

— rostros de **sub - empleados y desempleados,** despedidos por las duras exigencias de crisis económicas y muchas veces de modelos de desarrollo que someten a los trabajadores y sus familias a fríos cálculos económicos;

— rostros de **marginados y hacinados urbanos,** con el doble impacto de la carencia de bienes materiales, frente a la ostentación de la riqueza de otros sectores sociales;

— rostros de **ancianos,** cada día más numerosos, frecuentemente marginados de la sociedad del progreso que prescinde de las personas que no producen.

Compartimos con nuestro pueblo **otras angustias** que brotan de la falta de respeto a su **dignidad** como ser humano, imagen y semejanza del Creador y a sus derechos inalienables como hijos de Dios" (Nos. 31 - 40).

Puebla no se limita, al hablar de injusticia institucionalizada, a señalar la situación de **opresión** que se vive en América Latina, se refiere también a la realidad de **represión** presente en la región. Y tiene clara conciencia de agregar ese aspecto al anterior. Inmediatamente después del largo texto que acabamos de citar se denuncia la "permanente violación de la dignidad de la persona" y se añade: "a esto se suman las angustias surgidas por los abusos de poder, típicos de los regímenes de fuerza. Angustias por la represión sistemática o selectiva, acompañada de delación, violación de la privacidad, apremios desproporcionados, torturas, exilios. Angustias en tantas familias por la desaparición de sus seres queridos, de quienes no pueden tener noticia alguna. Inseguridad total por detenciones sin órdenes judiciales. Angustias ante un ejercicio de la justicia sometida o atada. Tal como lo indican los Sumos Pontífices, la Iglesia, "por un auténtico compromiso evangélico", debe hacer oír su voz denunciando y condenando estas situaciones, más aún cuando los gobernantes o responsables se profesan cristianos" (No. 42). Pero una "visión pastoral" de esta situación debe ahondar su análisis, y esto es lo que se hace al calificar desde la fe esa realidad de pobreza y miseria.

2) **Una situación de pecado**

Han sido muchos los que en estos años se rasgaron las vestiduras ante otra audaz expresión de Medellín: estamos en América Latina en una situa-

ción de pecado. En el mismo Puebla, aunque en franca retirada por haber usado el Papa en sus discursos la expresión "estructura de pecado" (11), otros procedieron al mismo rito apelando a los problemas de conciencia que esos términos traían en hijos de buenas familias y en religiosas de congregaciones ricas. Lo único que consiguieron con eso fue quedar ante los ojos de todos en plena desnudez teológica. La expresión, además de su profunda raigambre bíblica, manifiesta una realidad lacerante en el subcontinente; incompatible eso sí con una concepción burguesa e individualista de la relación de amistad con Dios y entre las personas, y por lo tanto de la ruptura de esa amistad que es lo que llamamos pecado.

Retomando Medellín y los discursos de Juan Pablo II, Puebla emitirá un juicio teológico al llamar "pecado social" a la injusticia institucionalizada que se vive en el subcontinente; hecho que se agrava porque ese orden social inicuo se da en países que se llaman católicos. "Vemos —se dice— a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres. El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas. Esto es contrario al plan del Creador y al honor que se le debe. En esta angustia y dolor, la Iglesia discierne una situación de pecado social, de gravedad tanto mayor por darse en países que se llaman católicos y que tienen la capacidad de cambiar: "...que se le quiten barreras de explotación... contra las que se estrellan sus mejores esfuerzos de promoción" (Juan Pablo II, Alocución Oaxaca 5)" (No. 28). El texto es claro y pone el dedo en la llaga en una sociedad que

---

(11) Cf. Alocución en el Santuario de Zapopan.

se pretende cristiana, además tampoco aquí estamos ante un texto aislado. La expresión se repite en varias ocasiones y con diferentes matices, señalando las dimensiones sociales del pecado calificadas de "muy amplias" (No. 73) o hablando simultáneamente del pecado individual y del pecado social (12).

La misma idea, el mismo juicio, resuena en otras expresiones. En el documento "opción preferencial", se dirá por ejemplo: "comprometidos con los pobres, condenamos como **antievangélica** la pobreza extrema que afecta numerosísimos sectores en nuestro continente" (No. 1159; subrayado nuestro) (12a.). En el documento "Acción de la Iglesia por la persona en la sociedad nacional e internacional", se retoma a este propósito un punto al que Pueblo es muy sensible, el escándalo de la injusticia social en una sociedad pretendidamente cristiana: "el hombre latinoamericano sobrevive en una situación social que contradice su condición de habitante de un continente mayoritariamente cristiano: son evidentes las **contradicciones** existentes entre estructuras sociales injustas y las exigencias del evangelio" (No. 1257).

La pobreza, la "inhumana pobreza" (No. 29), que se vive en el subcontinente representa una situación antievangélica, y señala la existencia de responsabilidades en la ruptura de la amistad con Dios y entre las personas, es decir en la situación de pecado, que está en la raíz de la injusticia institucionalizada. Puebla lo dice con toda la claridad deseada, hay culpables y hay víctimas, esto hay que denunciarlo y esa denuncia —que no escamotea la realidad— resulta fi-

---

(12) Ver por ejemplo Nos. 70, 185 - 186, 281, 452, 515, 1032, 1269.

(12a) El TP decía "la pobreza extrema que reina en nuestro continente".

nalmente convocadora, "frente a la situación de pecado surge por parte de la Iglesia, el deber de denuncia que tiene que ser objetiva, valiente y evangélica; que no trata de condenar sino de salvar al culpable y a la víctima. Una tal denuncia hecha después de previo entendimiento entre los pastores, llama a la solidaridad interna de la Iglesia y al ejercicio de la colegialidad" (No. 1269) (12b). Como en Medellín, al análisis estructural de un orden social que oprime y despoja al pobre se une un juicio y una denuncia desde la fe que no da lugar a escapatoria. En ambos ha insistido en estos años la práctica y la reflexión teológica de los cristianos comprometidos en el proceso de liberación del pueblo explotado y creyente de América Latina.

b) EL "VINDICADOR DE LOS HUMILDES"

Profundizando la línea señalada por Medellín y por la teología de la liberación, la exigencia evangélica de pobreza fue comprendida como una solidaridad con los pobres reales de América Latina y una protesta contra la situación de despojo y opresión que les impide vivir como seres humanos. Esa solidaridad y rechazo aparecían como la condición indispensable para vivir y anunciar con autenticidad ese aspecto central del Evangelio que es la infancia espiritual, en tanto que disponibilidad ante el Señor; condición también de búsqueda del Reino, "intuído por los más pobres con fuerza privilegiada" (No. 132), puesto que "muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios" (Nº 1147).

(12b) En el TP se decía que "esta denuncia es convocadora de la Iglesia".

Para algunos, ya lo hemos anotado, poner en relieve la situación concreta de los pobres y oprimidos, significaba —equivocadamente— un descuido de la perspectiva espiritual que consideraban esencial para la genuina noción de pobreza evangélica. Examinemos en ese contexto lo dicho por Puebla.

1) La razón de una preferencia

¿A qué pobres se refieren sus textos cuando hablan de opción preferencial? La respuesta es clara: a los pobres reales tal como ellos existen en América Latina y son creados por los "mecanismos opresores" que rigen en el subcontinente. Esto no ofrece la menor duda. Para dar el tono y evitar equívocos el documento sobre la "opción preferencial" nos dice al empezar de qué pobres se trata. "La inmensa mayoría de nuestros hermanos siguen viviendo en situación de pobreza y aun de miseria que se ha agravado" (No. 1135). Y luego se añade en nota un texto que antes (en el TP) formaba parte del cuerpo del documento y que precisa que los pobres "carecen de los más elementales bienes materiales en contraste con la acumulación de riquezas en manos de una minoría, frecuentemente a costa de la pobreza de muchos. Los pobres no sólo carecen de bienes materiales, sino también, en el plano de la dignidad humana, carecen de una plena participación social y política. En esta categoría se encuentran principalmente nuestros indígenas, campesinos, obreros, marginados de la ciudad y, muy en especial, la mujer de estos sectores sociales, por su condición doblemente oprimida y marginada". La enumeración final es clara. Subrayamos en ella el señalamiento de los indígenas llamados "pobres entre los pobres" en otro lugar (No. 34), y la consideración especial que merece la mujer de esos

sectores sociales y que por ello es llamada "doblemente oprimida y marginada" (13).

Más adelante, después de indicar que el compromiso evangélico de la Iglesia debe ser, como el de Cristo que asumió solidariamente la situación humana, un compromiso con los más necesitados (Nº 1141), se precisará que "acercándonos al pobre para acompañarlo y servirlo, hacemos lo que Cristo nos enseñó, al hacerse hermano nuestro, pobre como nosotros" (No. 1145). Entre esos dos textos se afirmará con nitidez: "por esta sola razón ya los pobres merecen una atención preferencial, **cualquiera que sea** la situación moral o personal en que se encuentren" (No. 1142, subrayado nuestro) (13a). La preferencia por el pobre se basa en que es amado por Dios, como Cristo lo muestra, por su condición concreta y real de pobre, "cualquiera que sea" su disposición moral o espiritual. El texto es transparente respecto a sus fuentes, y éstas ayudan a comprenderlo mejor. La nota sobre "Pobres y pobreza" del Documento de Trabajo decía: "la indigencia de estos hermanos, como tal, sin tomar en cuenta su situación moral o personal, crea el derecho de ser atendidos", y unas líneas más abajo: "porque independientemente a su fe o su bondad, Jesucristo tomó sobre sí todas las debilidades, para sanarlas" (No. 187). El Documento de Trabajo tiene a su vez como fuente explícitamente reconocida los aportes del episcopado peruano, que expresan esa idea

---

(13) La condición de la mujer es tratada en varias ocasiones en Puebla y éste es sin duda uno de sus interesantes aportes. El texto que acabamos de citar es sin embargo uno de los que más claramente destacan la situación particularmente oprimida de la mujer que pertenece a los sectores populares despojados y explotados.

(13a) El TP decía "aún antes de tener en cuenta su situación moral o personal".

con toda la claridad requerida y con un sólido fundamento teológico: "el privilegio de los pobres tiene, pues un fundamento teológico en Dios. Los pobres son bienaventurados, no por el mero hecho de ser pobres, sino porque el Reino de Dios se expresa en la manifestación de su justicia y de su amor en favor de ellos" (No. 421) (14).

La conclusión es clara, la opción preferencial se dirige al pobre en tanto que pobre. No se ignora el valor de su actitud de abertura a Dios —volveremos sobre esto—, pero ello no constituye el motivo primero del privilegio de los pobres. Esto se ratifica cuando el documento que nos ocupa afirma que "este aspecto central de la evangelización fue subrayado por S.S. Juan Pablo II: "He deseado vivamente este encuentro, porque me siento solidario con vosotros, y porque siendo pobres tenéis derecho a mis particulares desvelos; os digo el motivo: el Papa os ama porque sois los predilectos de Dios. El mismo, al fundar su familia, la Iglesia, tenía presente a la humanidad pobre y necesitada. Para redimirla, envió precisamente a su Hijo, que nació pobre y vivió entre los pobres para hacernos ricos en su pobreza (II Cor. 8, 9)" Alocución Barrio Santa Cecilia" (No. 1143). Ahora bien el barrio de Santa Cecilia es un barrio pobre de la ciudad de Guadalajara, el Papa sostiene que por su condición de pobres y marginados, e independientemente de sus disposiciones espirituales, sus habitantes son los "predilectos de Dios". La cita que se hace a continuación de otra alocución papal confirma esta pesrpectiva. Se trata de un importante

---

(14) "Aporte de la conferencia episcopal peruana al documento de consulta del Celam para la tercera conferencia general del episcopado latinoamericano", Lima, 1978. En varias asambleas episcopales regionales se había insistido en esta perspectiva, preparando los aportes del episcopado peruano a Puebla.

texto que es introducido con una afirmación cargada de significación: "de María, quien en su canto del Magnificat proclama que la salvación de Dios tiene que ver con la justicia hacia los pobres, parte también el compromiso auténtico con los demás hombres, nuestros hermanos, especialmente por los más pobres y necesitados, y por la necesaria transformación de la sociedad" (Juan Pablo II, Homilla Zapopan 4)" (No. 1144). Esta interpretación del Magnificat, muy presente en la vida y reflexión de los cristianos comprometidos en el proceso de liberación latinoamericana (15), se apoya en el mismo texto papal que dice líneas abajo del pasaje citado: "María, como enseña mi predecesor Pablo VI en la Exhortación apostólica "Marialis Cultus" (No. 37), es también modelo, fiel cumplidora de la voluntad de Dios, para quienes no aceptan pasivamente las circunstancias adversas de la vida personal y social, ni son víctimas de la "alienación", como hoy se dice, sino que proclaman con ella que Dios es "vindicador de los humildes" y, si es el caso "depone del trono a los soberbios" para citar de nuevo el Magnificat (cf. Lc. 1, 51-53)".

De otro lado, son innumerables las veces que en los documentos de Puebla se habla —y se denuncia esa situación— de los pobres que carecen de los más elementales bienes materiales. Es por eso que para que no quepa duda sobre el carácter de esa pobreza, con gran frecuencia el término pobre va acompañado por expresiones que precisan su sentido como "oprimidos", "los más necesitados", "los que sufren", "olvi-

---

15) Cf. por ejemplo L. Boff "María, Mulher Profética e Libertadora, A Piedade mariana na Teologia da Libertacao", en **Revista Eclesiástica Brasileira**, fasc. 149, marzo 1978, pp. 59-78; ver también G. Gutiérrez "Teología de la liberación", Lima, Cep, 1971, pp. 250-253; y Edmundo León "María y la Iglesia profética", Lima, CEP, 1977.

dados", etc. (16). Hemos citado ya otros textos que se refieren a esa situación concreta del pobre; subrayemos acá únicamente que Puebla estima que justamente esa realidad es la que lleva a la "opción preferencial" que constituye uno de los aspectos centrales de su mensaje. Así se dice con claridad meridiana: "Esta opción exigida por la realidad escandalosa de los desequilibrios económicos en América Latina debe llevar a establecer una convivencia humana, digna y fraterna y a constituir una sociedad justa y libre" (No. 1154). Opción requerida por una realidad escandalosa de pobreza. Es evidente que ese escándalo no es provocado por la pobreza espiritual.

2) La pobreza que se vive en América Latina es "antievangélica"

Es necesario complementar lo expuesto hasta aquí sobre la razón de la predilección por el pobre. Hemos insistido en el carácter concreto, material del pobre por el que Puebla considera que hay que optar con preferencia. Y lo hemos hecho porque los textos y su contexto son netos al respecto y porque si eso no se capta no se percibe el sentido del "bienaventurados los pobres".

Puebla nos pone ya sobre la pista para ahondar en este punto cuando califica de "antievangélica" a la pobreza existente en América Latina aquí y ahora. No habla de esa pobreza abstracta que algunos se fabrican —jugando con la Biblia y con los seres humanos— para hacer de ella un dulce ideal, que por

---

(16) Ver por ejemplo nos. 12, 196, 268, 385, 695, 696, 711, 965, 1143.

otra parte se cuidarán mucho de seguir. Puebla, como Medellín, evitó ese lenguaje ambiguo de ideal (es más, se negó explícitamente a hacerlo) referido a la pobreza material. La que viven los pobres y oprimidos de América Latina es contraria al mensaje cristiano y negadora del Dios que se revela en la Biblia. Como lo dijo con profunda inspiración bíblica un campesino boliviano en Puebla, ateo es el que no practica la justicia para con el pobre (17).

En efecto es tocar una puerta equivocada querer salvar el carácter espiritual del mensaje cristiano, pretendiendo escamotear el sentido directo y claro de la pobreza material en la Biblia, en tanto que una determinada condición humana y social. Por el contrario, tomar conciencia de esto último hace aparecer más nítidamente el sentido de la proclamación del Reino de Dios. Las bienaventuranzas son un anuncio del mensaje central de Jesús: "el Reino de Dios está cerca". Ellas tienen por lo tanto en primer lugar un carácter **teológico,** nos dicen quién es Dios. A esta significación primera se añade una elaboración **antropológica,** es decir, una insistencia en las disposiciones espirituales de los que escuchan la palabra. Estos dos aspectos no se oponen, se complementan, pero el aspecto que se centra en Dios y en su bondad para con el pobre, el **teológico,** es primero.

¿Qué significa esto? Todos los exégetas piensan que el mensaje de las bienaventuranzas es en verdad un mensaje religioso. Pero quienes han estudiado más acuciosamente la cuestión se oponen a los que creen que la manera de afirmar eso es sostener que las bienaventuranzas se refieren exclusivamente,

---

(17) Se trata del Sr. Paz Jiménez en la conferencia de prensa del 2 de febrero.

o en primer lugar, a los "pobres espirituales" por temor a canonizar un grupo social determinado (18). Esto es tomar un camino errado y además desconocer los textos bíblicos mismos. Afirmar que el mensaje propio y original de las bienaventuranzas se refiere primeramente a los "pobres materiales", no es humanizar o politizar su sentido, lo que se hace es reconocer que Dios es Dios y que ama a los pobres con toda libertad y gratuidad; no porque son buenos o mejores que otros, sino porque son pobres (afligidos y hambrientos), y esta situación es contraria a su condición de Rey, como Go'el, defensor de los pobres, "vindicador de los humildes". Las bienaventuranzas son ante todo una revelación sobre Dios (perspectiva teológica) y sólo reconocido esto es posible comprenderlas como una manifestación sobre las disposiciones que los hombres deben tener (perspectiva antropológica) para escuchar la palabra.

A la declaración del carácter bienaventurado de los pobres porque el Dios de la Biblia es el Dios de la Justicia y de los pobres se **añade** otra noción. Noción complementaria pero que no suprime la anterior: la pobreza espiritual (infancia espiritual) es la condición para oir la revelación sobre el Reino. No obstante, debe quedar claro que si no se comprende que las bienaventuranzas hablan de los pobres materiales y que por eso hablan de Dios, no se entenderá lo que nos dicen de los pobres espirituales. Debe comprenderse igualmente que el carácter religioso y auténticamente espiritual del mensaje no viene sólo cuando se habla de pobreza espiritual. El

---

(18) Citemos sólo al autor de una obra exhaustiva sobre el tema: J. Dupont: Tomo I, "Les Béatitudes, le probléme littéraire", Paris, Gabalda, 1969; Tomo II, "Les Béatitudes, la bonne nouvelle", Paris, Gabalda, 1969; Tomo III, "Les Béatitudes, les Evangélistes", Paris, Gabalda, 1973.

carácter religioso resalta sobre todo en el sentido primero, bienaventurados los que se hallan en una situación de inferioridad social, porque Dios es Dios. Como lo decía el texto del episcopado peruano, "el privilegio de los pobres tiene su fundamento en Dios".

En esta perspectiva no hay pues **reducción** al insistir en que el pobre material es bienaventurado, esto viene de que el Reino está cerca y es contrario a toda injusticia. Lo que hay es **paradoja:** si "espiritualizamos" al pobre antes de tiempo, "humanizamos" a Dios, lo hacemos más "accesible" a la inteligencia humana a partir de categorías de la mentalidad burguesa. Dios amaría de preferencia a los buenos y por sus méritos. Si por el contrario mantenemos el sentido primero y directo del amor de Dios por los "pobres materiales", nos situaremos ante el misterio de la revelación de Dios y del don gratuito de su Reino de amor y justicia. Ante algo que desafía nuestras categorías, ante el misterio de un Dios irreductible a nuestro modo de pensar. Pero esto no quita, por el contrario, significación a la pobreza espiritual (infancia espiritual), sería negar el Evangelio y la tradición cristiana. Nos permite más bien comprenderla mejor. La infancia espiritual, como lo repitió Medellín, es uno de los elementos centrales del mensaje evangélico. Por ello se dice en Puebla: "Para el cristianismo, el término 'pobreza' no es solamente expresión de privación y marginación de las que debamos liberarnos. Designa también un modelo de vida que ya aflora en el A. T. en el tipo de los "pobres de Yahvé" (No. 1148). Con lo cual se retoman los dos primeros sentidos del término pobreza distinguidos en Medellín y que constituyen la premisa necesaria para entender la exigencia evangélica de pobreza, como "solidaridad con el pobre y como rechazo de la situación en que vive la mayoría del continente" (No. 1156). La pobreza espiritual permite vivir esa solida-

ridad, y todas sus consecuencias, en la inseguridad de la búsqueda y con la confianza puesta en el Señor.

c) CRISTO POBRE

Medellín buscó fundamentar en el ejemplo de Cristo su vigoroso llamado al testimonio de pobreza y la reflexión que lo acompañaba (19). Puebla apela igualmente a ese fundamento cristológico.

En esta óptica el eje está en la identificación de Cristo con el pobre según lo encontramos en Mateo 25, 31 - 46, texto evangélico de importante relieve en Puebla y en los discursos del Papa en México. Texto central también, como se sabe, en las comunidades cristianas de base y en la reflexión sobre el compromiso liberador en América Latina. En un pasaje que ya hemos citado se habla en Puebla de los "rasgos sufrientes de Cristo", y luego se enumera las formas concretas que ellos revisten en los rostros de los pobres del subcontinente (Nº 31-40) (20). Esa iden-

---

(19) "Cristo nuestro Salvador, no sólo amó a los pobres, sino que "siendo rico se hizo pobre", vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó su Iglesia como signo de esa pobreza entre los hombres" (La Pobreza de la Iglesia, No. 7).

(20) En el discurso de apertura a la conferencia de Puebla, Juan Pablo II afirmaba: "no cabe duda, por otra parte, que todo esto es muy exigente para la actitud del cristiano que quiere servir de verdad a los hermanos más pequeños, a los pobres, a los necesitados, a los marginados; en una palabra, a todos los que reflejan en sus vidas el rostro doliente del Señor (L. G. 8)". Y más abajo decía: "el Señor delineó en la parábola del Buen Samaritano el modelo de atención a todas las necesidades humanas (Lc. 10,29 ss.), y declaró que en último término se identificará

tificación hace que asumir la causa de los pobres, se dice en el mensaje inicial, signifique asumir "la causa misma de Cristo. 'Todo lo que hicisteis a uno de estos mis hermanos, por humildes que sean, a mí me lo hicisteis, (Mt. 25, 40)". Es por ello también que "las obras de servicio a los demás" constituyen el "criterio y medida con que Cristo ha de juzgar, incluso a quienes no lo hayan conocido" (No. 339).

Puebla repite la idea de que el servicio al pobre y el compromiso con él son la "medida privilegiada" de "nuestro seguimiento de Cristo" (No. 1145). Y este servicio exige "una conversión y purificación constantes, en todos los cristianos, para el logro de una identificación cada día más plena con Cristo pobre y con los pobres" (No. 1140). "Cristo pobre" es una

---

con los desheredados —enfermos, encarcelados, hambrientos, solitarios— a quienes se haya tendido la mano (Mt. 25, 31 ss)". En Puebla, en el documento "La verdad sobre Jesucristo" se dice que el conjunto de esfuerzos evangelizadores hechos principalmente después de Medellín "han producido en numerosos sectores del Pueblo de Dios, un mayor acercamiento al Evangelio y una búsqueda del rostro siempre nuevo de Cristo que llena su legítima aspiración a una liberación integral" (Nº 173). El texto Mt. 25, 31 - 46 juega un papel muy importante en la enseñanza del Papa. En su reciente Encíclica apela nuevamente a él, para llegar a una exigente afirmación: "Esta escena escatológica debe ser aplicada **siempre** en la historia del hombre, debe ser siempre la "medida" de los actos humanos como un esquema esencial de un examen de conciencia para cada uno y para todos" (párrafo No. 16). Poco antes habla de una "confrontación" y un "contraste" entre "sociedades ricas muy desarrolladas, mientras las demás, al menos amplios estratos de las mismas, sufren el hambre, y muchas personas mueren a diario por inedia y desnutrición" (1.c). Esto se da, según el Papa, por los "mecanismos" y "estructuras" existentes (la Encíclica remite aquí a los discursos de Santo Domingo y México). Ese análisis da un contenido muy concreto a la referencia a Mt. 25, ya citada.

expresión que ha ido adquiriendo cada vez más fuerza entre el pueblo pobre de Latinoamérica (21). A través de ella se expresa su fe en el Hijo de Dios hecho hombre, hecho pobre, "pobre como nosotros" como se dice en el documento "opción preferencial". En ese enunciado, estrechamente ligado al de "Cristo liberador" (del que habla Puebla en el "Mensaje"), se reconoce a Jesús como el Verbo hecho carne, como Aquel que puso su tienda en medio de nosotros, según se afirma en el evangelio de Juan. En medio de su pueblo; pueblo pobre y explotado, pero que cree y espera en El. Es necesario estar muy lejos de la vida de ese pueblo para no percibir aquí, en la afirmación de la cercanía de Cristo manifestada por la expresión Cristo pobre, una confesión de la presencia de Dios en la historia concreta de la humanidad. Una confesión de Jesús, Hijo de Dios, no de labios para afuera, sino brotando cotidianamente de sus sufrimientos, luchas y esperanzas; no de una "ortodoxia" que se agota en ella misma, sino la afirmación de una verdad vital y entrañable, y al mismo tiempo pensada. Poco le aportan por ello a ese pueblo pobre los obsesionados por la aserción formal de verdades que son para él parte de su vida diaria, de su práctica orante y de una auténtica reflexión teológica.

El "seguimiento de Cristo" de que hablaba el texto citado más arriba, retomando una expresión clásica y al mismo tiempo reactualizada en trabajos teológicos latinoamericanos (22), debe caminar por la

---

(21) Un párrafo entero del "Aporte de la conferencia episcopal peruana" está consagrado al tema de "Cristo pobre", Nos. 456 - 460.

(22) Cf. L. Boff "Jesús libertador" Petrópolis, Vozes, 1972; Jon Sobrino "Cristología desde América Latina", 2da. edición,

ruta señalada por Cristo mismo. Esto es, la de un "compromiso con los más necesitados" según el enunciado programático de Lucas 4, 18 - 21 (No. 1141, ver también No. 190), texto en el que se apoya con fecundidad este fundamento cristológico de la solidaridad con los pobres. En otro rico texto se dirá sobre los religiosos: "negándose, pues, radicalmente a sí mismos, aceptan como propia la cruz del Señor, cargada sobre ellos y acompañan a los que sufren por la **injusticia**... De de este modo, compartiendo su muerte, resucitan... y haciéndose todo para todos, tienen como privilegiados a los pobres, predilectos del Señor" (No. 743; subrayado nuestro) (22a).

Que se nos permita aquí una observación. Hay en Puebla un documento dedicado a la cristología. La intención fue buena, el resultado por sus afirmaciones generales y básicas recibirá a no dudarlo un amplio y sosegado consenso, sin mayores cuestionamientos ni estímulos para la práctica y la reflexión. Pero sería un error limitar el mensaje de Puebla sobre Cristo a ese solo documento. Hay ricos y fecundos atisbos diseminados a través de sus diferentes textos. Son apuntes cercanos a problemas concretos, y muchas veces controvertidos, del pueblo latinoamericano; ellos buscan en los gestos y palabras del Señor una inspiración fecunda, y presentan por eso una creatividad a la que es necesario estar atento.

México, CRT, 1977. Y también J. I. González - Faus "La humanidad nueva. Ensayo de cristología" 2 vol., Madrid, 1974.

(22a) El TP decía con fuerza: "la cruz del Señor, cargada sobre ellos y sobre los crucificados por la injusticia".

III POBRES: LIBERACION Y EVANGELIZACION

Evangelización y liberación son desde varios años temas estrechamente ligados en la vida de la Iglesia latinoamericana. Pero ese lazo corre el peligro de alzar vuelo y convertirse en una abstracción si no se le sitúa en la perspectiva de los pobres reales. Y ese ha sido precisamente el esfuerzo realizado en estos años, recogido en Medellín, y que ahora reencontramos en Puebla.

a) POBREZA Y LIBERACION INTEGRAL

1) Una cuestión polémica

Liberación ha sido un término clave en la experiencia del pueblo latinoamericano en estos años. Con él se expresaba una ruptura en el nivel económico y político con ensayos mediatizados y reformistas (23). Pero el término liberación significó también en el plano teológico un esfuerzo para ir a la raíz misma de la injusticia social reinante en la región; e ir hacia una comprensión de la noción de salvación en las condiciones históricas presentes, como don gratuito del Señor que se hace carne en

---

(23) Puebla habla de "cambios que, o no se han dado o han sido demasiado lentos en la experiencia de América Latina" (No. 30). Y en otro lugar, "de modo especial tenemos que señalar que, después de los años cincuenta y no obstante las realizaciones logradas, han fracasado las amplias esperanzas del desarrollo, y han aumentado la marginación de grandes mayorías y la explotación de los pobres" (No. 1260).

la vida de un pueblo que pugna por su dignidad humana y por su condición de hijos de Dios.

La perspectiva sintética y completa, pero exigente que se expresaba en ese término, dio rápidamente lugar a vivas polémicas. Se corría el riesgo, se afirmaba en un comienzo, de reducir la liberación de Cristo a sus implicaciones históricas y sociales; de allí se pasó a decir sin pestañear y sin tomarse la molestia de leer los textos correspondientes que esas consecuencias eran lo único que interesaba a los cristianos comprometidos en el proceso de liberación. Surgió entonces, dando lo anterior como un supuesto evidente, el uso de la expresión "liberación integral" como una respuesta a ese pretendido reduccionismo. Lo curioso era que la liberación así entendida no parecía ser muy fiel al adjetivo integral que usaban con profusión, porque sus defensores se empeñaban en **reducirla,** a su vez, a una liberación situada exclusivamente en un plano llamado religioso o espiritual.

Como en el caso de la opción preferencial y no exclusiva por los pobres, el empeño era repetir esa crítica hasta convencer, y tal vez convencerse, con poca preocupación por la verdad. Partiendo a lo sumo, y generalizando sin atención a la complejidad del asunto, de ambiguas y esporádicas afirmaciones. También aquí es necesario, por eso, sin falsos pudores y con energía, salir al paso de aseveraciones distorsionadoras de la verdad.

En efecto, uno de los temas más viejos de la teología de la liberación es la totalidad y complejidad del proceso de liberación. Liberación total que es presentada como un proceso único, al interior del cual se impone distinguir dimensiones o niveles: liberación económica, social, política, liberación del ser humano

de todo tipo de servidumbre, liberación del pecado y comunión con Dios fundamento último de la fraternidad humana. "Estos diferentes niveles de significación de un proceso único y complejo, se implican mutuamente. Una visión cabal de la cuestión supone que no se les separe. Se evitará así caer, sea en posiciones idealistas o espiritualistas que no son sino formas de evadir una realidad cruda y exigente; sea en análisis carentes de profundidad y, por lo tanto, en comportamientos de eficacia a corto plazo, so pretexto de atender a las urgencias del presente" (24). La liberación integral o total, presentda como alternativa a la noción manejada en la teología de la liberación, es paradójicamente uno de sus más clásicos temas. Pero, y esto es lo importante, a condición de que sea de veras **integral;** es decir que se tenga en cuenta la complejidad del asunto, que no se obvie ninguna de sus dimensiones, y que se comprenda con todas sus exigencias la inseparabilidad de ellas. Y esto es en

---

(24) G. Gutiérrez "Teología de la liberación", Lima, CEP, 1971, p. 59. Antes de este texto se presentan así los tres niveles a que se alude: "Liberación expresa, en primer lugar, las aspiraciones de los pueblos, clases y sectores sociales oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a los pueblos opulentos y grupos poderosos. Más en profundidad, concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, en el que éste va asumiendo conscientemente su propio destino, coloca en un contexto dinámico y ensancha el horizonte de los cambios sociales que se desean... Finalmente... hablar de liberación nos conduce más fácilmente a las fuentes bíblicas que inspiran la presencia y el actuar del hombre en la historia. Cristo salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre, es decir, vivir en comunión con El, fundamento de toda fraternidad humana" (o.c. p. 58 - 59). La importancia desde el inicio de la teología de la liberación, de este modo de comprender la salvación de Cristo, abarcando esas diferentes dimensiones, ha sido muy bien

el fondo lo que era y será rechazado por quienes se niegan a ver las implicancias históricas de la salvación de Cristo.

2) El clamor por la liberación se hace amenazante

Medellín hablaba del sordo clamor por la liberación que venía de millones de latinoamericanos (Pobreza de la Iglesia, No. 2). Puebla afirma que diez años después la situación ha cambiado. "El clamor pudo haber parecido sordo en ese entonces. Ahora es claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante" (No. 89).

Toma acta así Puebla de un anhelo a la liberación que se ha hecho aún más urgente y exigente. En sus discursos en Santo Domingo y México el Papa se había referido ya al tema en varias oportunidades. Puebla lo hace también, añadiéndole con gran frecuencia el adjetivo integral. Importa por eso ver qué entiende Puebla por liberación integral. Hay al respecto un texto central en el que con extensión y precisión ese sentido es indicado. Dicho texto se halla en la comisión "La dignidad humana"; el pasaje es largo (comprende los Nos. 321 al 329), por ese motivo nos limitaremos a citar algunos extractos y a parafrasear otros.

Después de afirmar que la libertad es un don y una tarea y que "no se alcanza de veras sin liberación integral y que es, en un sentido válido, meta del

---

subrayada por R. Oliveros, "Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966 - 1976)", Lima, CEP, 1977, y Miguel Manzanero, "Teología y Salvación-Liberación", Bilbao, 1978.

hombre según nuestra fe", se cita un texto de San Pablo que ha jugado un papel importante en la reflexión sobre la liberación, se trata de "para la libertad, Cristo nos ha liberado (Gal. 5, 1)" (No. 321) . A continuación se afirma que plasmar en realidades definitivas la construcción de una comunidad y participación que arranca de una libertad como capacidad de disponer de nosotros mismos, es algo que debe hacerse "sobre tres planos inseparables: la relación del hombre con el mundo, como señor; con las personas como hermano y con Dios como hijo" (No. 322). Se pasa en seguida a detallar estos tres planos (Nos. 323-325), luego se resume lo expuesto haciendo ver los lazos estrechos entre ellos, basados en una unidad profunda: "A través de la indisoluble unidad de estos tres planos aparecen mejor las exigencias de comunión y participación que brotan de esa dignidad. Si sobre el plano trascendente se realiza en plenitud nuestra libertad por la aceptación filial y fiel de Dios, entramos en comunión de amor con el misterio divino; participamos en su misma vida", y se añade con un sentido concreto de la historia humana: "Lo contrario es romper con el amor de hijos, rechazar y menospreciar al Padre. Son dos posibilidades extremas, que la revelación cristiana llama gracia y pecado; pero éstas no se realizan sino extendiéndose simultáneamente a los otros dos planos, con inmensas consecuencias para la dignidad humana:" (No. 326). Los dos puntos con los que termina este párrafo anuncian un esfuerzo por precisar la relación entre el tercer nivel, la relación con Dios, y los otros dos, relación entre personas y de éstas con "el mundo material" (No. 323). El lazo entre el tercer y el segundo plano será ante todo obra de justicia: "El amor de Dios que nos dignifica radicalmente, se vuelve por necesidad comunión de amor con los demás hombres y participación fraterna; para nosotros, hoy, debe volverse principalmente obra de justicia para con los oprimidos, esfuerzo de liberación para quienes más

la necesitan". En efecto, "nadie puede amar a Dios, a quien no ve, si no ama al hermano a quien ve" (1 Jn. 4, 20)". Obra de justicia que significa entonces esfuerzo de liberación. El vínculo con el primer nivel se expresa en una transformación en aras de la construcción de un justo y fraternal señorío: "Con todo, la comunión y participación verdaderas sólo pueden existir en esta vida proyectadas sobre el plano muy concreto de las realidades temporales, de modo que el dominio, uso y transformación de los bienes de la tierra, de la cultura, de la ciencia y de la técnica, vayan realizándose en un justo y fraternal señorío del hombre sobre el mundo teniendo en cuenta el respeto de la ecología" (No. 327).

Esta inseparabilidad es reafirmada, siguiendo las dos posibilidades señaladas anteriormente: gracia y pecado. Se señalan primero las exigencias concretas, sociales e históricas del amor, de la amistad con Dios: "El Evangelio nos debe enseñar que, ante las realidades que vivimos, no se puede hoy en América Latina amar de veras al hermano y por lo tanto a Dios, sin comprometerse a nivel personal y en muchos casos incluso, a nivel de estructuras, con el servicio y la promoción de los grupos humanos y de los estratos sociales más desposeídos y humillados, con todas las consecuencias que se siguen en el plano de esas realidades temporales" (No. 327). No hay amor a Dios sin amor al hermano, en particular a los más pobres, y eso significa —esto está dicho con toda la claridad deseada— un compromiso a nivel de las estructuras sociales, "con todas las consecuencias que se siguen en el plano de esas realidades temporales". Esta idea se refuerza al seguir la pista de la otra posibilidad y examinar las inevitables secuelas concretas históricas del pecado, ruptura de la amistad con Dios: "Pero a la actitud personal del pecado, a la ruptura con Dios que envilece al hombre, corresponde

siempre en el plano de las relaciones interpersonales, la actitud de egoísmo, de orgullo, de ambición y envidia que generan injusticia, dominación, violencia a todos los niveles; lucha entre individuos, grupos, clases sociales y pueblos, así como corrupción, hedonismo, exacerbación del sexo y superficialidad en las relaciones mutuas". Todo esto significa la creación de una situación de pecado, noción que, como lo hemos recordado ya, era central en Medellín y que es retomada con mayor fuerza e insistencia en Puebla. "Consiguientemente se establecen situaciones de pecado que, a nivel mundial, esclavizan a tantos hombres y condicionan adversamente la libertad de todos" (No. 328). El pecado, la ruptura con Dios, no es algo que suceda sólo en el ámbito íntimo y recoleto, se traduce "siempre" en el plano de las relaciones interpersonales, es por eso la raíz última de toda injusticia y opresión; así como de los enfrentamientos sociales y de la conflictividad histórica cuya existencia el texto no rehuye reconocer.

Es necesario ir hasta allí si se quiere comprender lo que significa la liberación de Cristo y todas sus implicaciones, según lo que decía un texto de Medellín, muchas veces citado: "Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano" (Justicia No. 3). Puebla retoma esta idea al concluir este largo texto sobre el modo de entender la expresión "liberación integral", y reafirma desde esta perspectiva la inseparabilidad de los tres planos cuidadosamente señalados y trabajados. "Tenemos que liberarnos de este pecado; del pecado, destructor de la dignidad humana. Nos liberamos por la participación en la vida

nueva que nos trae Jesucristo y por la comunión con El, en el misterio de su muerte y de su resurrección, a condición de que vivamos ese misterio en los tres planos ya expuestos, sin hacer exclusivo ninguno de ellos. Así no lo reduciremos ni al verticalismo de una desencarnada unión espiritual con Dios,ni a un simple personalismo existencial de lazos entre individuos o pequeños grupos, ni mucho menos al horizontalismo socio - económico - político" (25). Con perspicacia se señala un enfoque global que debe evitar el reduccionismo no sólo horizontalista —como proclamaban los críticos citados anteriormente— sino también el verticalismo que tan frecuentemente es silenciado.

El texto es límpido. Y con un lenguaje preciso recoge lo mejor de la reflexión latinoamericana sobre el punto; sin caer en las actitudes terroristas de los que se empeñaban en desconocer el sentido complejo y rico que se expresaba en el término liberación en estos años de creciente compromiso con las luchas de un pueblo explotado y creyente por construir una sociedad humana y justa. Comulgar con la muer-

---

(25) En otro lugar se dirá, retomando una clásica distinción, presente también en teología de la liberación, entre libertad **de** y libertad **para:** "Aparecen dos elementos complementarios e inseparables: la liberación de todas las servidumbres del pecado personal y social, de todo lo que desgarra al hombre y a la sociedad y que tiene su fuente en el egoísmo, en el misterio de iniquidad, y la liberación para el crecimiento progresivo en el ser, por la comunión con Dios y con los hombres que culmina en la perfecta comunión del cielo, donde Dios es todo en todos y no habrá más lágrimas" (No. 482). Luego se añadirá, siempre en la perspectiva de una liberación abarcando diferentes dimensiones del ser humano: "Es una liberación que se va realizando en la historia, la de nuestros pueblos y la nuestra personal y que abarca las diferentes dimensiones de la existencia: lo social, lo político, lo económico, lo cultural y el conjunto de sus relaciones" (No. 483).

te y la resurrección de Jesucristo en el corazón de ese combate es el gran testimonio que ese pueblo ha dado en estos años. Vivir el amor de Cristo hasta dar la vida por los hermanos y afirmar la esperanza en la vida del resucitado que vence toda muerte e injusticia constituye un elemento central de la fuerza histórica de los pobres. Por ello su aspiración y luchas por la liberación resultan amenazantes para los grandes de este mundo, usufructuarios de un orden social, que siembran la muerte, pero que no logran acabar con la esperanza (26).

Este largo texto da la clave pues de lo que debe entenderse como "liberación integral", expresión muy frecuente en Puebla como ya hemos dicho (27). A la

---

(26) Como se afirma en Puebla: "Desde el seno de los diversos países del continente está subiendo hasta el cielo un clamor esta vez más tumultuoso e impresionante. Es el grito de un pueblo que sufre y que demanda justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos" (No. 87).

(27) Resuena aquí un texto de la **Evangelii Nuntiandi**, que vale la pena citar íntegramente: "Es bien sabido en qué términos hablaron durante el reciente Sínodo numerosos obispos de todos los continentes y, sobre todo, los obispos del Tercer Mundo, con un acento pastoral en el que vibraban las voces de millones de hijos de la Iglesia que forman tales pueblos. Pueblos, ya lo sabemos, empeñados con todas sus energías en el esfuerzo y en la lucha por superar todo aquello que los condena a quedar al margen de la vida: hambre, enfermedades crónicas, analfabetismo, depauperación, injusticia en las relaciones internacionales y, especialmente, en los intercambios comerciales, situaciones de neocolonialismo económico y cultural, a veces tan cruel como el político, etc. La Iglesia, repiten los obispos, tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, entre los cuales hay muchos hijos suyos; el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total. Todo esto no es extraño a la evangelización" (No. 30).

luz de esta noción de liberación integral debe ser leído el conjunto de los documentos de Puebla sobre el tema (28).

b) EL POTENCIAL EVANGELIZADOR DE LOS POBRES

Durante la preparación a Puebla se discutió mucho sobre lo que desafiaba en primer lugar y con mayor urgencia a la tarea evangelizadora de la Iglesia, tema de dicha conferencia episcopal. Puebla fija su posición desde un comienzo, y ello nos permite entrar al punto que nos interesa aquí, es decir la relación entre evangelio y liberación desde la perspectiva de los pobres. "La situación de injusticia —se dirá— que hemos descrito en la parte anterior nos hace reflexionar sobre el gran desafío que tiene nuestra pastoral para ayudar al hombre a pasar de situaciones menos humanas a más humanas. Las pro-

---

(28) Mucho se habló a nivel de medios de comunicación a propósito de una pretendida "condenación" de la teología de la liberación. Fue tomar deseos por realidades. Cualquiera sabe además que el Magisterio de la Iglesia, sobre todo el pontifical, no se ejerce en inverificables declaraciones periodísticas. Lo cierto es que el Papa no mencionó esa expresión en ninguno de sus discursos en Santo Domingo y México. Es por ello que esa presunta condenación fue varias veces negada durante la conferencia de Puebla por personalidades episcopales de gran influencia en sus trabajos. Y si cupiese todavía alguna duda al respecto, ésta ha quedado despejada en la catequesis de Juan Pablo II, del 21 de febrero. En ella se habla directamente de teología de la liberación, de modo a poner fin a una campaña insistente y que ha revelado una vez más qué intereses persigue; ella ha demostrado también lo ajenos que se encuentran sus voceros al tratamiento que estas cosas reciben hoy en la Iglesia.

fundas diferencias sociales, la extrema pobreza y la violación de derechos humanos que se dan en muchas partes son retos a la Evangelización. Nuestra misión de llevar Dios a los hombres y los hombres a Dios implica también construir entre ellos una sociedad más fraterna" (No 90). Llevar Dios a los seres humanos supone construir una sociedad fraterna. Un tema dominante en Puebla será esa relación entre el anuncio del Evangelio y la lucha por la justicia. Relación entre la salvación y "la justicia hacia los pobres" según la enseñanza del Magnificat (No. 1144) (29).

Puebla se sitúa en una de las más ricas perspectivas evangélicas recordando que "los pobres son los primeros destinatarios de la misión y su evangelización es por excelencia señal y prueba de la misión de Jesús" (No. 1142). Pero, dada la situación concreta de esos pobres en América Latina esa evangelización tomará una óptica liberadora. Es por ello que después de señalar que el servicio a los pobres es "la medida privilegiada" del seguimiento a Cristo, se dirá que "el mejor servicio al hermano es la evangelización que lo dispone a realizarse como hijo de Dios, lo libera de las injusticias y lo promueve integralmente" (No. 1145). Breve texto pero que precisa el sentido de la evangelización liberadora haciéndose eco de los tres planos de la liberación integral que sabemos son inseparables. Ese es el contexto en que se sitúa la preferencia por el pobre. "**La opción preferencial** por los pobres tiene como objetivo el anuncio de Cristo Salvador que los ilumi-

---

(29) Véase también el documento dedicado a "Evangelización, Liberación y Promoción Humana". En todos estos enfoques se halla con frecuencia como telón de fondo la noción de "desarrollo integral" de la **Populorum Progressio**, No. 21.

nará sobre su dignidad, los ayudará en sus esfuerzos de liberación de todas sus carencias y los llevará a la comunión con el Padre y los hermanos, mediante la vivencia de la pobreza evangélica" (No. 1153). Opción que como hemos visto es "exigida por la realidad escandalosa de... América Latina" y que "debe llevar a establecer una convivencia humana digna y fraterna y a construir una sociedad justa y libre" (No. 1154). El anuncio del Evangelio es una contribución a la liberación de todo lo que oprime al pobre en el aquí y ahora de la injusticia social en que vive, y lo conduce así a vivir como hijo de Dios y entrar en comunión con el Padre. La condición para esa proclamación del Evangelio es la "vivencia de la pobreza evangélica" que ya sabemos es solidaridad con el pobre y rechazo de la situación de despojo en que se hallan las grandes mayorías del subcontinente (No. 1156).

Pero Puebla da un paso más en esta línea, haciéndose eco así de una rica experiencia de la Iglesia latinoamericana en este último tiempo. En el documento sobre el "Pueblo de Dios, signo y servicio de comunión", se afirma que los años post-conciliares fueron marcados en América Latina "por un despertar de las masas populares" (No. 233). Esto, y otras razones llevan a reclamar en otro documento que el pueblo pobre latinoamericano sea "tenido en cuenta como persona responsable y como sujeto de la historia capaz de participar libremente en las opciones políticas, sindicales, etc., y en la elección de sus gobernantes" (No. 135). Por ello, y consciente de que "el pueblo... a través de sus organizaciones propias, construye la sociedad pluralista", la Iglesia debe dar un aporte para construir "una sociedad nueva **para** el pueblo y **con** el pueblo" (No. 1220 ; subrayado nuestro). Estas constataciones y reclamos, sobre el pueblo como agente de su propia historia, se

expresan también y de modo muy significativo en el terreno de la evangelización.

En el documento "opción preferencial" se dirá: "El compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las Comunidades de Base han ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres, en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a la conversión y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios" (No. 1147). Esta idea se hallaba expresada con gran claridad en los aportes del episcopado peruano a Puebla, en un párrafo dedicado a "El pobre en América Latina, como destinatario y agente de la evangelización" (Nos 435 - 441), donde se habla del descubrimiento del "carisma evangelizador de los pobres" y se precisa: "El compromiso de la Iglesia con los pobres y oprimidos y el incremento de las comunidades eclesiales de base en medios populares, a partir de Medellín, le han llevado a descubrir y valorizar el carisma evangelizador del que los pobres y oprimidos son portadores: en cuanto la interpelan constantemente llamándola a la conversión y en cuanto muchos de ellos mismos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez, y disponibilidad para acoger el don de Dios" (No. 439) (30). La similitud de los textos habla por sí sola y ayuda a comprender mejor lo que es afirmado en Puebla. Se refleja aquí

---

(30) Un tímido y ambiguo eco de este texto se encontraba en el Documento de Trabajo que afirmaba, a mitad de camino entre el Documento de Consulta y el documento peruano: "los pobres constituyen la riqueza de la Iglesia. En relación con ellos se descubre el carisma evangelizador de la Iglesia de América Latina para nuestro tiempo" (nota "Pobres y Pobreza", No. 187). Puebla retoma sin ambages el aporte del episcopado peruano.

una honda y feraz experiencia de la Iglesia latinoamericana, que viene como lo dice el texto de una práctica en la que se entrelazan íntimamente dos aspectos: el compromiso con los pobres y oprimidos y el incremento de las comunidades eclesiales de base. En esa solidaridad y en el surgimiento de comunidades cristianas activas y responsables en los sectores populares, se tuvo la vivencia de que son los pobres los que evangelizan. A ellos, y no a los doctos y prudentes, les es revelado el amor del Padre, son ellos los que lo acogen, lo comprenden y anuncian con rasgos distintivos y exigentes. Así se fue entendiendo que lo que la Biblia llama los pobres no son sólo los destinatarios privilegiados del Evangelio, son también, y por lo mismo, sus portadores (31).

Esta convicción, fruto de una práctica, es recogida en Puebla. Se trata de una expresión de la vida de la Iglesia latinoamericana que no puede ser ahogada por el burocratismo y el temor.

En relación con esto, digamos una palabra sobre las comunidades eclesiales de base (32). Este fue

---

(31) Es una lástima que los documentos sobre "Ministerio Jerárquico" y sobre todo el de "Laicos" no hayan podido aprovechar el enriquecimiento de esta perspectiva.

(32) Puebla ha hecho notar en varios pasajes el crecimiento y madurez de esas comunidades desde Medellín, y ha subrayado lo que encierran como promesa para la Iglesia Latinoamericana. "Las Comunidades Eclesiales de Base que en 1968 eran apenas una experiencia incipiente, han madurado y se han multiplicado, sobre todo en algunos países, de modo que ahora constituyen motivo de alegría y de esperanza para la Iglesia. En comunión con el Obispo y como lo pedía Medellín se han convertido en focos de Evangelización y en motores de liberación y desarrollo. La vitalidad de las CEB empieza a dar sus frutos; es una

un punto polémico en Puebla. Personas lejanas al trabajo pastoral concreto e influenciadas tal vez por aspectos que algunos términos tienen en otras latitudes, miraron en un comienzo con cierta desconfianza una de las experiencias más fructíferas en la vida eclesial de estos años. Pero aquí también esa vida terminó por imponerse. No hay nada más macizo y contundente que la realidad misma, y contra ella se estrella finalmente todo esfuerzo de escamotearla o falsearla. En esto los obispos brasileños, sin duda

---

de las fuentes de los ministerios confiados a los laicos: animadores de comunidades, catequistas, misioneros" (Nos. 96-97). Ver también por cierto el documento donde se trata especialmente de ellas, y muchísimas referencias en otros textos. Es esa experiencia de base la que sustenta el controvertido punto de la Iglesia que nace del pueblo bajo la acción del Espíritu. En el texto en que Puebla menciona el asunto, considera que la expresión "Iglesia popular" "parece poco afortunada", pero reconoce —como lo hacía ya en cierto modo el Documento de trabajo— el verdadero sentido que ella tiene cuando afirma: "El problema de la "Iglesia popular", que nace del Pueblo, presenta diversos aspectos. Si se entiende como una Iglesia que busca encarnarse en los medios populares del continente y que, por lo mismo surge de la respuesta de fe que esos grupos den al Señor, se evita el primer obstáculo: la aparente negación de la verdad fundamental que enseña que la Iglesia nace siempre de una primera iniciativa "desde arriba"; del Espíritu que la suscita y del Señor que la convoca" (No. 263). En realidad ya Juan Pablo II había lanzado esta pista al decir que no se trataba del pueblo "tomado como categoría racional" y sostener que "la Iglesia **nace** de la respuesta de fe que nosotros damos a Jesucristo". De eso se trata en efecto, de la respuesta de fe que el pueblo pobre da al mensaje convocador de Cristo, que los tiene a ellos como destinatarios privilegiados. Que la Iglesia nazca del pueblo bajo la acción del Espíritu, más allá de interpretaciones arbitrarias hechas por entusiastas o adversarios, significa una exigente vocación de toda la Iglesia, no una estéril alternativa a ella. Esto hace aún más urgente el compromiso en esta línea, dadas las condiciones de la vida de la Iglesia hoy en América Latina.

una de las delegaciones de más relieve en Puebla, y otros obispos y no obispos —los religiosos de la CLAR por ejemplo—, hicieron comprender el significado de estos grupos cristianos nacidos y comprometidos con el mundo popular. Cualquiera que sea la nomenclatura empleada para designarlos, ellos expresan una vivencia evangélica, en comunión eclesial, de una gran riqueza y futuro para la presencia de la Iglesia de Jesucristo en el subcontinente. Por eso Puebla constata con aprobación que "los pobres, también alentados por la Iglesia, han comenzado a organizarse para una vivencia integral de su fe y por tanto, para reclamar sus derechos" (No. 1137). Se trata de una rica veta que en efecto el pueblo latinoamericano no ha descuidado, y ha sabido más bien llevar adelante su combate contra la injusticia social, sus proyectos de liberación y su vivencia del Evangelio, con sentido de realidad, con habilidad y coraje. En un interesante texto, lleno de consecuencias, los obispos de Puebla lo aprueban y lo alientan. Es un texto que viene del documento "Evangelización y religiosidad popular". "Así la brecha entre ricos y pobres, la situación de amenaza que viven los más débiles, las injusticias, las postergaciones y sometimientos indignos que sufren, contradicen radicalmente los valores de dignidad personal y de hermandad solidaria. Valores éstos que el pueblo latinoamericano lleva en su corazón como imperativos recibidos del Evangelio. De allí que la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor por una verdadera liberación. Esta es una exigencia aún no satisfecha. Por su parte el pueblo movido por esta religiosidad, crea o utiliza dentro de sí, en su convivencia más estrecha, algunos espacios para ejercer la fraternidad, por ejemplo: el barrio, la aldea, el sindicato, el deporte. Y entre tanto, no desespera, aguarda confiadamente y con astucia los momentos oportunos para avanzar en su liberación tan ansiada" (No. 452).

Desde la perspectiva del potencial evangelizador del pobre, postura que constituye un real avance sobre Medellín porque busca situarse en una continuidad creadora, es posible comprender mejor el sentido de la evangelización liberadora en la que tanto Medellín como Puebla y sobre todo la práctica de la Iglesia latinoamericana ha insistido en estos años (33).

IV. CONVERTIRSE PARA EVANGELIZAR

Para acoger el Reino es necesario realizar aquello que el evangelio llama una conversión. Pero ésta es igualmente una exigencia para proclamar con veracidad la Buena Nueva. Puebla es sensible a este aspecto y plantea en diferentes ocasiones este requerimiento para la Iglesia misma. Desde el "Mensaje" los obispos se preguntan "¿vivimos, en realidad, el Evangelio de Cristo en nuestro continente?", reconocen que "aún estamos lejos de vivir todo lo que predicamos" y van incluso hasta pedir perdón por ello: "por todas nuestras faltas y limitaciones, pedimos perdón, también nosotros pastores, a Dios y a nuestros hermanos en la fe y en la humanidad". El reconocimiento y el arrepentimiento de las propias faltas es elemento importante de la conversión que implica también el deseo de tomar un nuevo camino. Esa introducción da base a un tema muchas veces presente a través de los textos de Puebla: la conversión de la Iglesia y la revisión de sus propias estructuras.

---

(33) Esto es señalado por Puebla desde el inicio. Después de recordar que "la Evangelización es la misión propia de la Iglesia", se presenta esa tarea como queriendo servir "al mejor porvenir de los pueblos latinoamericanos, a su liberación y crecimiento en todas las dimensiones de la vida" (No. 4.).

a) UN TESTIMONIO INCIPIENTE PERO REAL

La pregunta inicial que acabamos de recordar, se concreta en función del compromiso con los pobres. Lo que se haya hecho por ellos será un testimonio de autenticidad de una vida según el evangelio: "Queremos tomar conciencia de lo que la Iglesia latinoamericana ha hecho o ha dejado de hacer por los pobres después de Medellín, como punto de partida para la búsqueda de pistas opcionales eficaces en nuestra acción evangelizadora, en el presente y en el futuro de América Latina" (No. 1135). En ese compromiso se juega también la eficacia de la acción evangelizadora. Importantes sectores eclesiales han comenzado a asumir con fuerza y sentido de la realidad —algo que siempre parecerá iluso a los defensores de una situación que los beneficia—la solidaridad con los pobres y la denuncia contra las estructuras injustas que los fabrican. "Comprobamos que Episcopados Nacionales y numerosos sectores de laicos, religiosos, religiosas y sacerdotes han hecho más hondo y realista su compromiso con los pobres. Este testimonio incipiente, pero real, condujo a la Iglesia latinoamericana a la denuncia de las graves injusticias derivadas de mecanismos opresores" (No. 1136) (34).

---

(34) Respecto al compromiso de los religiosos en esta línea, se dirá: "La apertura pastoral de las obras y la opción preferencial por los pobres es la tendencia más notable de la vida religiosa latinoamericana. De hecho, cada vez más, los religiosos se encuentran en zonas marginadas y difíciles, en misiones entre indígenas, en labor callada y humilde. Esta opción no supone exclusión de nadie, pero sí una preferencia y un acercamiento al pobre. Esto ha llevado a la revisión de obras tradicionales para responder mejor a las exigencias de la evangelización. Así mismo ha puesto en una luz más clara su relación con la pobreza de los marginados, que ya no supone sólo el desprendimiento interior y la austeridad comunitaria, sino tam-

Ya sabemos que en la línea de Medellín y de los discursos de Juan Pablo II, Puebla ha subrayado las causas estructurales de la pobreza en América Latina. Debido a ello el compromiso con los pobres sale de posturas de buen corazón o de comportamientos de asistencia social, para hacerse denuncia y combate contra un orden social injusto (34a).

Esa ha sido la experiencia de numerosos cristianos en Latinoamérica y ése ha sido su compromiso en estos años. Compromiso que ha traído difamación, prisión, tortura y muerte a muchos de ellos; son los mártires —testigos de la fe en el Dios de los pobres— de la historia reciente de América Latina. Este hecho no tuvo en Puebla la presencia debida, pero hay claras alusiones a él. En "opción preferencial" se dice: "La denuncia profética de la Iglesia

---

bién el solidarizarse, compartir y —en algunos casos— convivir con el pobre" (Nos. 733 - 734). Se sabe que la CLAR, que recibe en este texto un claro apoyo, ha lanzado y sostenido con coraje estos compromisos con los sectores populares y marginados. Al mismo tiempo que ha buscado fundamentarlos en una sólida reflexión teológica. Cf. CLAR "Pobreza y Vida Religiosa en América Latina", Bogotá, 1970; Equipo de Teólogos CLAR "Vida Religiosa en América Latina a partir de Medellín, Nueva situación", Bogotá, 1976.

(34a.) Apoyándose en el Concilio, Puebla subraya este aspecto del servicio al pobre: "Es de suma importancia que este servicio al hermano vaya en la línea que nos marca el Concilio Vaticano II: "Cumplir antes que nada las exigencias de la justicia para no dar como ayuda de caridad lo que ya se debe por razón de justicia; suprimir las causas y no sólo los efectos de los males y organizar los auxilios de tal forma que quienes los reciben se vayan liberando progresivamente de la dependencia externa y se vayan bastando por sí mismos" (AA8)" (No. 1146). Esta referencia se halla también en el aporte del episcopado peruano a Puebla.

y sus compromisos concretos con el pobre le han traído, en no pocos casos, persecuciones y vejaciones de diversa índole; los mismos pobres han sido las primeras víctimas de dichas vejaciones" (No. 1138). Cabe acentuar que el documento afirma —con acierto— que los pobres mismos han sido las primeras víctimas de esas represalias de parte de quienes detentan el poder económico y político en la sociedad latinoamericana; esto es importante porque muchas veces pasan desapercibidos esos "anónimos" de la historia. En otro texto se dirá con nitidez que la Iglesia ha debido "soportar la persecución y a veces, la muerte en testimonio de su misión profética" (No. 92); reconocimiento profundo de la razón del asesinato de tantos hermanos, testigos de la fe. Puebla aludirá también a las reservas que provoca en los sectores dominantes la postura de la Iglesia al servicio de los pobres (35).

El presente latinoamericano está lleno de diferentes manifestaciones de esas reservas. Ellas no son ajenas a las inquietudes despertadas por la conferencia episcopal de Puebla que, ante el temor de un "nuevo Medellín", se expresaron en duros ataques a los sectores más comprometidos en el proceso de liberación latinoamericana, y buscaron presionar de modos diversos la marcha misma de la conferencia. En ese sentido la experiencia de los días de Puebla fue penosa y aleccionadora. Los grupos conservadores, muchos de ellos llamándose a sí mismos católicos, realizaron una campaña difamatoria antes y durante la

---

(35) "La voz colectiva de los episcopados que ha ido despertando interés creciente en la opinión pública, encuentra, sin embargo, frecuentemente reservas en ciertos sectores de poca sensibilidad social, lo cual es un signo de que la Iglesia está ocupando su puesto de Madre y Maestra de todos" (No. 160).

conferencia. En los días de Puebla, incluso obispos de gran experiencia pastoral y que jugaron un papel importante en la conferencia, fueron atacados calumniosamente (36). La razón profunda de esta actitud la indica Puebla con toda lucidez: "la misma acción positiva de la Iglesia en defensa de los derechos humanos y su comportamiento con los pobres ha llevado a que grupos económicamente pudientes que se creían adalides del catolicismo, se sientan como abandonados por la Iglesia que, según ellos, habría dejado su misión "espiritual" (No. 79). El análisis es claro y no se presta a equívocos. Los sectores dominantes entienden por "misión espiritual" algo que no sólo no cuestione sus intereses sino que más bien los proteja (37).

b) SOLIDARIDAD CON UN PUEBLO QUE SE ORGANIZA

Las resistencias encontradas en los sectores privilegiados debido al compromiso con los pobres, vienen en buena parte de que ya desde Medellín se expresa un gran interés por la organización del pueblo en defensa de sus intereses. No se trata, por lo tanto, en el giro tomado por la Iglesia latinoamericana sólo

---

(36) Se trata de los cardenales Juan Landázuri, Paulo Evaristo Arns, y de los obispos Helder Cámara, Marcos Mc Grath, Leonidas Proaño, Luis Bambarén, entre otros.

(37) En el fondo los grupos dominantes comprenden bien lo que está en juego. Un diario que se caracterizó por sus burdas y agresivas campañas contra los sectores progresistas durante la conferencia de Puebla, titulaba una noticia sobre una reunión de empresarios con estos lúcidos términos: "Dañina a la empresa teología de la liberación" ("La Voz de Puebla", 10.2.79). A la empresa en efecto, no al Evangelio ni a la fe cristiana.

de una preocupación por el pobre —frecuente, siempre que no sea cuestionante, en ambientes cristianos tradicionales—; el asunto está en el carácter concreto que ese interés reviste. En un texto que ya hemos citado, los obispos en Puebla manifiestan su satisfacción por los intentos de organización que han realizado los pobres en estos años "para una vivencia integral de su fe y por tanto, para reclamar sus derechos" (No. 1137).

La opción preferencial no es pues por un pobre individual o "bueno y agradecido" como acostumbraba a decirse en medios sociales adinerados. La pobreza tal como ella existe tiene una dimensión colectiva e indica inevitablemente una conflictividad social. Lo hemos visto al examinar los textos de Puebla sobre la situación de pobreza en América Latina. Ella es el resultado de estructuras injustas, creadoras de amplios sectores de pobres. Por ello se dirá en la "opción preferencial' que la Iglesia debe "conocer y denunciar los mecanismos generadores de esta pobreza" (No. 1160). Sólo así podrá, uniendo sus esfuerzos a los de otras iglesias y "a los hombres de buena voluntad... desarraigar la pobreza y crear un mundo más justo y fraterno" (No. 1161). De eso se trata en efecto, de acabar con la pobreza que deshumaniza y pisotea la condición de hijo de Dios de esas personas.

Pero esto requiere que el pueblo se organice. En su visita a México el Papa había insistido fuertemente en este punto. La conferencia de Puebla declara como necesario: "Apoyamos las aspiraciones de los obreros y campesinos que quieren ser tratados como hombres libres y responsables, llamados a par-

ticipar en las decisiones que conciernen a su vida y a su futuro, y animamos a todos a su propia superación" (Nº 1162). Para esto hay que defender "su derecho fundamental a 'crear libremente organizaciones para defender y promover sus intereses y para contribuir responsablemente al bien común' (Juan Pablo II. Alocución obreros Monterrey 3)" (No. 1163). Y en otra cita del mismo texto papal se dirá a los obreros de América Latina "que no olviden lo que les dijo el Papa en el mismo discurso: es derecho de los obreros 'crear libremente organizaciones..'". (No. 1245). Esta es una preocupación muchas veces repetida, por ello es denunciado todo obstáculo a estos esfuerzos de las clases populares. Se dirá por ejemplo: "En muchos lugares la legislación laboral se aplica arbitrariamente o no se tiene en cuenta. Sobre todo en los países donde existen regímenes de fuerza, se ve con malos ojos la organización de obreros, campesinos y sectores populares, y se adoptan medidas represivas para impedirla". En contraste con estas limitaciones y hostilidad a las organizaciones populares, Puebla denuncia a renglón seguido —haciendo ver el tipo de orden social en el que nos encontramos— que "este tipo de control y de limitación de la acción no acontece con las agrupaciones patronales que pueden ejercer todo su poder para asegurar sus intereses" (No. 44). La primera etapa para superar auténticamente los enfrentamientos sociales, resultado de un sistema socio-económico injusto, es no ocultarlos.

Así el compromiso al que llama Puebla, siguiendo los pasos de Medellín es duro y exigente. No es extraño por eso que en estos años "todo ello ha producido tensiones y conflictos dentro y fuera de la Iglesia. Con frecuencia se la ha acusado, sea de estar con los poderes socio - económicos o políticos, sea de una peligrosa desviación ideológica marxista"

(No. 1139). Ya sabemos, en efecto, que si la Iglesia toma en serio aquello que decía Juan Pablo II de que la defensa de los derechos humanos es "un auténtico **compromiso evangélico,** el cual como sucedió con Cristo, es compromiso con los más necesitados" (Discurso de apertura a la conferencia de Puebla, subrayado en el texto); si se concreta la "preocupación preferencial en defender y promover los derechos de los pobres, los marginados y los oprimidos" (No. 1217), la Iglesia será acusada, lo veíamos más arriba, de alejarse de su misión "espiritual". E incluso, como lo dice el texto citado, será acusada de "una peligrosa desviación ideológica marxista"; esto ha ocurrido con frecuencia en este último tiempo, de parte de aquellos para quienes toda denuncia del **hecho** de la miseria y la explotación se explica por motivaciones **ideológicas.** Habían querido situarse por eso durante la preparación a Puebla en el terreno de las disputas ideológicas y no en el de los hechos macizos. Son de aquellos, como decía alguien con ironía, que parecen decir: "qué bien estaríamos si no fuera por la realidad" (38).

---

(38) Puebla indica una de las razones de esas acusaciones cuando dice: "El temor del marxismo impide a muchos enfrentar la realidad opresiva del capitalismo liberal. Se puede decir que, ante el peligro de un sistema claramente marcado por el pecado, se olvida denunciar y combatir la realidad implantada por otro sistema igualmente marcado por el pecado" (No. 92). Además esta distinción entre una **realidad** existente y un **peligro,** y sobre todo la perspectiva de los pobres y de su liberación para entender la misión de la Iglesia, que constituye nuestro tema en estas páginas, permiten apreciar mejor lo que se dice en Puebla sobre los espinosos asuntos de la relación entre fe y política, teología y ciencias sociales, realidad social y análisis marxista, cuestiones tratadas a un nivel doctrinal y desde un punto de vista más ideológico, y que merecerían por sí solas un estudio aparte.

Además de estas "tensiones y conflictos" **fuera** de la Iglesia, Puebla no teme reconocer que ellos se presentan también **dentro** de la Iglesia. Una vez más estamos ante un lenguaje claro y franco que no tiene miedo de llamar a las cosas por su nombre. Lo que ocurre es que en la solidaridad con los pobres y oprimidos están en juego exigencias muy serias para los cristianos, ellas deben llevar a la Iglesia entera a un cambio de vida radical, a una conversión. Los esfuerzos en la línea de un compromiso con los sectores despojados y marginados tienen una presencia en la historia del pueblo latinoamericano y en la de la comunidad eclesial que hunde sus raíces en él. Pero la conferencia de Puebla no se declara satisfecha por una solidaridad inicial con los pobres.

c) IDENTIFICACION INSUFICIENTE CON CRISTO POBRE Y CON LOS POBRES

Incipiente y real, el compromiso con los pobres aparece ante los ojos de los obispos reunidos en Puebla como insuficiente. "No todos en la Iglesia de América Latina nos hemos comprometido suficientemente con los pobres; no siempre nos preocupamos por ellos y somos solidarios con ellos". El llamado de Medellín fue seguido por importantes sectores eclesiales, pero es mucho lo que queda por hacer. Ya se había referido el documento "Opción preferencial" al desconocimiento de muchos respecto a Medellín e incluso a la hostilidad que había despertado. Puebla quiere relanzar las exigencias de la solidaridad con los pobres y oprimidos —y éste es sin duda uno de sus temas claves—, hace notar por ello que "su servicio exige, en efecto, una conversión y purificación constantes, en todos los cristianos, para el logro de una identificación cada día más plena con Cristo pobre y con los pobres" (No. 1140).

Esa conversión es presentada como el medio por excelencia para concretar la opción preferencial (Nos. 1157 - 1158). El criterio para examinar la acción evangelizadora de la Iglesia será la confrontación con Cristo. "El compromiso evangélico de la Iglesia, como ha dicho el Papa, debe ser como el de Cristo: un compromiso con los más necesitados... La Iglesia debe mirar, por consiguiente, a Cristo cuando se pregunta cuál ha de ser su acción evangelizadora" (No. 1141). La conversión que surge de esa confrontación y que le permitirá cumplir con la tarea de testimoniar y anunciar el evangelio implica dos cosas.

En primer lugar, una revisión de sus propias estructuras y de la vida de sus miembros: "Para vivir y anunciar la exigencia de la pobreza cristiana, la Iglesia debe revisar sus estructuras y la vida de sus miembros, sobre todo de los agentes de pastoral, con miras a una conversión efectiva" (No. 1157). (39). La conversión efectiva es exigencia de una evangelización eficaz y condición de autenticidad de la palabra pastoral, "sin el testimonio de una Iglesia convertida serían vanas nuestras palabras de pastores" (No. 1221). Si la Iglesia se define por su tarea propia, la evangelización (No. 4), no debe temer revisar sus estructuras para ponerlas más eficazmente al servicio del anuncio del mensaje. La revisión de esas estructuras es presentada por eso como una dimensión de la conversión de la Iglesia.

---

(39) El T P hablaba de la revisión de la vida de "todos" los miembros de la Iglesia. Y terminaba el No. con esta frase: "Así convertida, podrá eficazmente evangelizar a los pobres". En el documento de "Testimonio" se dice: "Esta es nuestra primera opción pastoral: la misma comunidad cristiana; sus laicos, sus pastores, sus ministros y sus religiosos deben convertirse cada vez más al Evangelio para poder evangelizar a los demás" (No. 973).

La perspectiva dinámica asumida aquí en Puebla es una expresión de la "parresía", de esa audacia cristiana de que se habla en los "Hechos de los apóstoles". Ella contrasta con la defensa celosa de formas históricas de ciertas estructuras, hecha más bien por no perder seguridades ya adquiridas que por un verdadero sentido de la presencia del Espíritu en la Iglesia. En el Evangelio se nos dice que el Espíritu nos llevará hacia la verdad completa, pero hay quienes no se resignan a no conocer por adelantado cuál será el camino a tomar para ello.

El texto señala en segundo lugar la exigencia de un estilo de vida. "Esta conversión lleva consigo la exigencia de un estilo austero de vida y una total confianza en el Señor, ya que en la acción evangelizadora la Iglesia contará más con el ser y el poder de Dios y de su gracia que con el "tener más" y el "poder secular" (No. 1158). Contar con la fuerza del Evangelio y no con los poderes de este mundo para el cumplimiento de la misión de la Iglesia, es una honda preocupación en Puebla. Así se dirá por ejemplo que "la Iglesia requiere ser cada día más independiente de los poderes del mundo, para así disponer de un amplio espacio de libertad que le permita cumplir su labor apostólica sin interferencias: el ejercicio del culto, la educación de la fe y el desarrollo de aquellas variadísimas actividades que llevan a los fieles a traducir en su vida privada, familiar y social, los imperativos morales que dimanan de esa misma fe. Así, libre de compromisos, sólo con su testimonio y enseñanza, la Iglesia será más creíble y mejor escuchada" (No. 144). Es una condición de credibilidad para el anuncio del Evangelio. Decirlo en una sociedad como la latinoamericana en la que de muy diferentes maneras se da todavía una relación estrecha entre "los poderes del mundo" e importantes sectores de la Iglesia, es un acto de coraje. Y

un compromiso. Compromiso que se asume ante el Señor y ante los pobres de América Latina (40). Es finalmente un acto de confianza y de fe, como dicen los obispos en la confesión de fe con que termina el mensaje a los pueblos de América Latina: "creemos en el poder del Evangelio".

Una Iglesia libre de esas ataduras será una Iglesia pobre abierta a los pobres y oprimidos. "Así, (la Iglesia) presentará una imagen auténticamente pobre, abierta a Dios y al hermano, siempre disponible, donde los pobres tienen capacidad real de participación y son reconocidos en su valor" (No. 1158). Esta fue una de las grandes preocupaciones de Medellín y motivó algunas de sus mejores y más valientes afirmaciones. Después de reconocer con honestidad y humildad cristiana las razones que "han contribuído a crear la imagen de una Iglesia jerárquica rica", se sostendrá más adelante: "la pobreza de la Iglesia y de sus miembros en América Latina debe ser signo y compromiso. Signo del valor inestimable del pobre a los ojos de Dios; compromiso de solidaridad con los que sufren" (documento "La Pobreza de la Iglesia", No. 7). Una Iglesia "signo y compromiso" que echa sus raíces en el mundo de la pobreza, en el mundo de aquellos que intuyen "con fuerza privilegiada" el "Reino que Cristo nos trajo" (No. 132). Para abrirse a ellos la Iglesia no tiene sino que reconocerlos presentes ya en ella misma, presentes con "su

---

(40) Es en realidad ratificar el compromiso ya asumido en Medellín, allí se decía: "queremos que nuestra Iglesia latinoamericana esté libre de ataduras temporales, de connivencias y de prestigio ambiguo; que libre de espíritu respecto a los vínculos de la riqueza, sea más transparente y fuerte su misión de servicio, que esté presente en la vida y las tareas temporales, reflejando la luz de Cristo, presente en la construcción del mundo" (Pobreza, No. 18).

pobreza a cuestas", como decía Bartolomé de Las Casas. Para la Iglesia en América Latina ser pobre significa asumir la vida, las luchas, los sufrimientos, las aspiraciones de la mayoría de sus propios miembros, de los pobres que ya están en ella; pero cuya voz, sobre todo si reclaman sus derechos, suena ajena a muchos en la misma Iglesia.

Sólo unas líneas para terminar. Puebla no es un principio ni un fin; como no lo fue tampoco Medellín. Es un jalón en la marcha histórica del Pueblo de Dios en América Latina. Momento importante en una vida en la que, como lo dice el mismo texto de Puebla, no hay que extinguir el espíritu, ni matar la profecía. Sin esa vida de la comunidad eclesial, tan presente en la preparación y durante la realización de la conferencia, no se comprende el hecho de Puebla. Sus documentos son una expresión de lo que hay en ella al presente, incluso con sus matices, tensiones y diferencias de percepción sobre muchas cosas, como corresponde a una realidad compleja; pero todo esto vertebrado por una opción global fundamental mantenida con coraje y energía, pese a los temores y las difamaciones.

Sin esa vida no se entenderá tampoco la etapa que sigue. Una reunión pastoral produce textos, pero sobre todo crea actitudes y compromisos sin los cuales los textos serán letra muerta. Lo que importa ahora, más que proteger ansiosamente los documentos y disputar sobre textos, es hacer una exégesis de ellos en la práctica de la Iglesia Latinoamericana. Habrá que evitar una fácil guerra de textos que no estén respaldados por compromisos auténticos con los pobres del subcontinente en los que debemos descubrir el rostro del Señor. De otro modo caeríamos

en una especie de guerra de las galaxias. Si queremos salir de los espacios siderales, a los que algunos son tan afectos tal vez porque piensan que el silencio reinante hará oir mejor su voz poco audible en tierra, es necesario asumir las grandes opciones de Puebla en la práctica de todos los días. Eso es pisar un terreno firme y vivir en medio del barullo cotidiano, aceptando que la nuestra es una en medio de otras voces en América Latina. Los documentos de Puebla no han cambiado la realidad latinoamericana, ojalá cambien la postura de la Iglesia (41).

Puebla nos ha hecho ver, en efecto, que el programa de Medellín no ha sido cumplido a cabalidad. Y ésta resulta una de las mayores exigencias de la reciente conferencia episcopal, que al plantear la continuidad con Medellín ha reactualizado su llamado. Llamado insuficientemente escuchado, como se dice varias veces en los documentos de Puebla. Los temas nuevos abordados no hacen sino hacer aún más urgente ese requerimiento. A éste hay que responder con la creatividad, a la que exhortaba Juan Pablo II al terminar su discurso de apertura en la conferencia de Puebla. Los caminos concretos para llevar adelante las líneas fundamentales son tarea de la comunidad cristiana en su conjunto. Las ricas experiencias pastorales y de solidaridad con los pobres y oprimidos en estos últimos años han abierto un surco por el que habrá que continuar ahora con fuerza e imaginación.

---

(41) Como lo decía Monseñor Proaño, obispo de gran experiencia pastoral y personalidad destacada dentro y fuera de la conferencia: "Tenemos el compromiso de devolver el documento al pueblo y ver cómo reacciona, si ha sido o no interpretado".

Muchos asuntos fueron abordados en Puebla, se abrieron pistas fecundas. Otros puntos quedan como tarea futura. Aquí hemos querido enfocar sólo dos grandes temas: la perspectiva del **pobre** y, en relación con ella, la **liberación**. Por eso seguimos como hilo conductor el documento "Opción preferencial por los pobres". Muchos otros temas no han sido tratados en este ensayo. Creemos que los puntos escogidos permiten una entrada a lo fundamental de la opción de Puebla y que es posible desde allí enfocar otras importantes y debatidas cuestiones.

Ser solidario con la vida, los sufrimientos, las luchas por sacudirse de un orden social injusto, la aspiración a la liberación de los pobres y oprimidos de América Latina es entrar exigentemente en la realidad de miseria y explotación en que viven las grandes mayorías. Pero es comulgar también con la profunda esperanza en el Dios liberador, "vindicador de los humildes" de ese pueblo explotado y cristiano. Por ello Puebla considera que con esa opción, y siguiendo la huella de Medellín, se "abren nuevos horizontes a la esperanza".

IV.
DESDE EL REVERSO DE LA HISTORIA

Teología desde el reverso de la historia

(FEBRERO 1977)

Volumen publicado bajo el mismo título, Ed. CEP, Lima, 1977.
La primera parte ha sido revisada y ampliada.

INTRODUCCION

La inserción de las luchas populares por la liberación ha sido —y es— para muchos cristianos en América Latina el inicio de una nueva manera de vivir, comunicar y celebrar su fe. Que ellos vengan de las clases populares mismas o de otros sectores sociales, en ambos casos hay —aunque con rupturas y por caminos diferentes— una identificación consciente y clara con los intereses y los combates de los oprimidos del continente. Ese es el **hecho mayor** de la comunidad cristiana en estos últimos años en América Latina. Ese hecho fue, y sigue siendo la matriz del esfuerzo de clarificación teológica que llevó a la teología de la liberación. Sin relación con esa práctica la teología de la liberación no es comprensible. Hoy la práctica liberadora de las clases populares con sus avances y retrocesos plantea nuevos cuestionamientos: en el terreno social y político en primer lugar, y también, desde él, para la conciencia cristiana y teológica del momento. Los desafíos desde la

práctica, son por definición, los primeros para la teología de la liberación. Ese es también el lugar inicial y el criterio de discernimiento de esos cuestionamientos en este trabajo.

En ese telón de fondo, o más exactamente pisando ese suelo es posible considerar las diferentes actitudes tomadas frente a la teología de la liberación. Ya sea la sistemática hostilidad despertada en algunos sectores (1), la desconfianza producida en otros (2) o los intentos de cooptación por el sistema de quienes, no sin perspicacia, veían difícil rechazar sin más trámite un esfuerzo ligado a lo más valioso que se ha producido tal vez en el continente —y en la Iglesia latinoamericana— en estos últimos años (3). Pero tenemos también las observaciones y críticas —de otro carácter— que vienen de un horizonte distinto: del ala más avanzada de la teología progresista (4).

Tratar de pisar el terreno de la práctica para desde allí entrar en discusión teológica con esas diferentes posiciones, significa en primer lugar no equi-

---

(1) Cf la revista "**Tierra Nueva**" (Bogotá). Es suficiente ver uno cualquiera de los casi veinte números aparecidos hasta hoy, los argumentos se repiten con tenacidad admirable.

(2) Cf. los artículos de la última etapa de la revista "Vispera" (Montevideo, hoy suspendida por el gobierno uruguayo).

(3) Nos referimos a los esfuerzos por maquillar con vocabulario liberador viejas actitudes pastorales y teológicas; o por subirse al carro de la teología de la liberación, vaciándola de toda su carga histórica concreta, distinguiendo entre una "buena y genuina" corriente y otra "mala y espúrea".

(4) Cf. la carta abierta de J. Moltmann a J. Míguez Bonino (Christianity and Crisis, March 1975). Ver también las conferencias dadas por el mismo Moltmann y por J. B. Metz en Madrid en 1974 y publicadas en "Dios y la Ciudad" (Madrid, Editorial Cristiandad, 1975). Diferente es la posición de Claude Geffré: "Detrás de esta teología en proceso hay que escuchar el grito de los pobres" ("Le choc d'une Théologie prophétique" en Concilium 96, Junio 1974).

vocarse de adversario. Los más agresivos ataques contra la teología de la liberación, con pretextos de ortodoxia y de fidelidad al Magisterio eclesiástico (una novedad en algunos de sus más preclaros representantes), son parte de la reacción de defensa de un orden social que sintió conmoverse sus bases, y que una vez más apela a lo religioso para reforzar su posición. Pero hoy no puede hacerlo sin atacar, machaconamente y con una notable ausencia de pensamiento propio, lo que del lado cristiano ha contribuido a poner en peligro ese orden social. Aquí se halla la más dura batalla y coyunturalmente la más importante. Es necesario no perder esto de vista. Sin duda la pobreza de argumentación así como la capacidad de distorsión que manifiestan esos sectores no invitan a la discusión teológica. Pero dada la función política que ellos tienen hoy en la sociedad y la Iglesia latinoamericana, debemos comprender que en este enfrentamiento cosas más profundas están en juego: la vida y la muerte de muchos latinoamericanos, la esperanza de una comunidad cristiana testigo del Dios liberador.

Sin embargo colocarse en el terreno de la práctica, el de la situación de opresión y represión y el del combate contra ella que se vive hoy en América Latina, significa igualmente ver la necesidad de deslindar posiciones con otras tendencias de la teología contemporánea. Sin caer en batallas de retaguardia ni agotadores refinamientos, es importante precisar los puntos de diferencia e inclusive de ruptura. Ello contribuirá a una clarificación necesaria, contribuirá igualmente a retomar y repensar nuestro propio punto de partida.

Tratando de tener en cuenta estos diferentes niveles de oposición y de enfrentamiento, intentamos en estas páginas indicar dos perspectivas teológicas: la teología progresista y la teología de la liberación.

O más exactamente buscamos precisar el carácter de la ruptura entre ellas. Aunque, debido al contexto en que se encuentra, este trabajo se orienta a señalar principalmente esa ruptura, procuraremos no olvidar, por las razones ya aducidas, lo que las posiciones conservadoras significan para ambas perspectivas en la presente situación de las iglesias.

Creemos importante colocar esas líneas teológicas en los contextos sociales e históricos que constituyen su suelo nutricio. Pero hacerlo en pocas páginas significa caer a veces en esquematismos que no vemos cómo evitar acá (5).

I. TEOLOGIA Y ESPIRITU MODERNO

El siglo XVIII abre una era revolucionaria en diferentes campos de la actividad humana. En esta época será un lugar común decir que el ser humano adquiere una conciencia clara de su capacidad de conocer y transformar la naturaleza y la sociedad; es decir de transformar la historia, tomándola en sus manos. Este ejercicio de su razón será para el hombre moderno una experiencia de libertad en la medida en que se reconoce como alguien capaz de cambiar sus

---

(5) En el presente trabajo desarrollamos ideas presentadas inicialmente en el curso de verano de 1974, organizado por el departamento de Teología de la Universidad Católica de Lima. Un primer esbozo de ellas apareció en "Praxis de Liberación, Teología y Anuncio" (Concilium, Junio 1974). Para este artículo nos servimos de algunos temas tratados más ampliamente en un libro por aparecer (G. Gutiérrez - R. Shaull - "Liberation and change", Richmond, Va., John Knox, 1977) y que fueron antes discutidos en un seminario tenido en el Centro "Bartolomé de las Casas" en Lima, en 1975. Confiamos retomar estos ensayos en una presentación más larga y sistemática.

condiciones de vida, y de situarse de modo diferente en las relaciones sociales. En ese contexto se afirma la sociedad burguesa y muy concretamente la clase social burguesa cuyos intereses y valores signan la sociedad moderna; pero surge también en contradicción histórica con aquélla, el proletariado, que se irá convirtiendo en la vanguardia de las clases populares pauperizadas en el sistema económico y social dominante desde el siglo XIX. Nuevos retos se plantean entonces a la fe cristiana, la Iglesia y la teología reaccionan inicialmente con las categorías elaboradas y vividas en los siglos anteriores. Posteriormente, las cuestiones abiertas por las revoluciones burguesas y el movimiento de ideas que las acompaña se imponen; ellas marcan la teología contemporánea en su versión protestante primero, y luego en su versión católica hasta el Concilio Vaticano II incluido. La teología postconciliar, la nueva teología política en particular, busca también responder a esos mismos desafíos, pero lo hace más explícita y frontalmente y con una creatividad que merece ser destacada.

1. La Modernidad

El espíritu moderno es el resultado de un proceso histórico en hechos y en ideas que cambiaron brusca y radicalmente la mentalidad tradicional, ligada al mundo feudal. Los acontecimientos adquirieron un ritmo acelerado, y se entró en una etapa revolucionaria que debía imprimir un nuevo ritmo a la historia de la humanidad, en particular al mundo occidental.

Las revoluciones burguesas y la Ilustración

Lo que hoy llamamos la revolución industrial y cuyos inicios se sitúan clásicamente a mediados del

siglo XVIII significó el comienzo de una etapa de producción y distribución rápida y amplia de bienes de consumo, basada en una capacidad de transformación de la naturaleza ignorada hasta entonces. Las fuerzas productivas se ven así acrecentadas más allá de los límites previsibles y cambian substancialmente la actividad económica de la sociedad. La revolución industrial es ante todo una revolución productiva, ella dio a los sectores sociales dominantes de la época moderna la conciencia de que era capaz de modificar profundamente sus condiciones de vida, al mismo tiempo que constituía una afirmación clara y estimulante de su libertad frente a la naturaleza (5a).

A este hecho se halla ligado otro proceso histórico cuyos orígenes se sitúan en la misma época y que hace percibir otro aspecto de la acción transformadora del ser humano. Nos referimos al movimiento social que reivindica las llamadas libertades modernas, y que se concreta de modo especial en la Revolución francesa. En forma menos agresiva este movimiento se expresa ya a mediados del siglo XVIII en Inglaterra, y pocos años antes de la Revolución francesa en la revolución burguesa norteamericana (5b). Lo que se reclama son las libertades individuales en el seno de la sociedad, de allí surgirá la famosa distinción de J.J. Rousseau entre el ciudadano y el

---

(5a) Sobre la revolución industrial pueden consultarse las obras clásicas de P. Mantoux "The Industrial Revolution in the Eighteenth Century", London, 1961; y Eric J. Hobsbawm "The age of Revolution, Europe 1789-1848", London, 1962, y del mismo autor "Industry and Empire", Baltimore, Penguin Books, 1969.

(5b) Es interesante observar que las ideas democráticas propiamente dichas no surgieron en Norteamérica sino bajo el impacto de lo que ocurrió en Francia; cf. V.L. Parrington "Main currents in American Thought", vol. 1, New York, Harvest Book, 1954, p. 328.

hombre, es decir, entre la esfera de lo público y el mundo de lo privado (5c). Entre esas libertades modernas estará la libertad religiosa, vieja y espinosa cuestión que de ahora en adelante será exigida como un derecho humano elemental, indisolublemente ligado a otras libertades y derechos del ser humano.

Estos dos hechos históricos no sólo son contemporáneos, son además dependientes el uno del otro, y encuentran su conciencia intelectual en el conjunto de corrientes que conocemos con el nombre de la Ilustración; la Enciclopedia en Francia la representa con nitidez pero se hace presente igualmente en Alemania y en Inglaterra. En un texto célebre de su "Filosofía de la historia" Kant la caracterizará así: "La Ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración... Sin embargo, para esa ilustración sólo se exige libertad, y, por cierto, la más inofensiva de todas las que llevan tal nombre, a saber, la libertad de hacer un uso público de la propia razón en cualquier dominio". La Ilustración significa pues para Kant la entrada de la humanidad en su mayoría de edad gracias al libre uso de su razón. Razón y libertad le permitirán desprenderse de toda tutela autoritaria, esto vale de manera especial en cuestiones religiosas,

---

(5c) Sobre la diferencia entre las libertades en la antigüedad y en la época moderna, cf. V. Cerroni "La libertá dei moderni", Bari, Donato, 1968, pp. 75-81.

donde como dice Kant, la minoría de edad es "la más deshonrosa". Esta posición crítica frente a la religión marcará la perspectiva teológica que estudiaremos acá.

Lo que acabamos de recordar a grandes trazos es el resultado de la fermentación de hechos e ideas que se inician en las postrimerías de la Edad Media. Entre los siglos XVI y XVIII asistimos al nacimiento de una nueva sociedad: la sociedad burguesa. En ella la ciencia, la política, la filosofía y la conciencia religiosa se relacionarán de un modo distinto y nuevo.

La ciencia experimental nace el siglo XVI con la física de Galileo. Y con ella surge un nuevo tipo de conocimiento, diferente al filosófico. La ciencia es "metodológicamente atea", la "hipótesis Dios" no es necesaria para avanzar en el conocimiento experimental de la naturaleza. De esto se toma conciencia paulatinamente y la ciencia se convertirá así en un importante factor de secularización. Desde muy pronto se percibirá además su significación para la transformación de las condiciones concretas de la vida del ser humano, lo que orientará los espíritus en la búsqueda de lo que se llamará una "filosofía práctica" (6). Al mismo tiempo se producen en el campo de la política cambios importantes. De la fractura de la cristiandad surge el Estado Moderno, esto lanzará la reflexión en materia política sobre nuevas pistas. Maquiavelo será uno de los primeros en querer introducir en estas cuestiones una racionalidad distinta a la tradicional, concibiendo al Estado como autónomo frente a la tutela religiosa y analizando las decisiones políticas con criterios puramente políticos

---

(6) Francis Bacon jugará un papel importante en esto. Cf. B. Farrington "Francis Bacon. Philosopher of Industrial Science" (London)

(6a). Este esfuerzo se abrirá camino, y culminará dos siglos más tarde en el Estado laico que se afirmará a partir de la Revolución francesa.

Sin la ciencia y la política modernas no se comprende la filosofía de este tiempo. El nacimiento de la ciencia plantea graves cuestiones epistemológicas que darán lugar a una teoría del conocimiento crítica y consciente de sus supuestos. Nos referimos, claro está, al aporte de Kant; pero ya antes de él la ciencia experimental había hecho sentir a la filosofía que ésta no podía desatender sus retos. Entre ciencia y filosofía y más concretamente filosofía idealista existía una vieja relación; tal vez sería mejor decir una oposición que se expresaba, por ejemplo, en el dualismo cartesiano. Y es que la ciencia moderna representaba un nuevo tipo de conocimientos diferentes al filosófico, después de Hume y otros, Kant tomará acta de este hecho con un vigor y una lucidez que lo convirtieron en el iniciador de una etapa distinta en el pensamiento filosófico. Además, la razón científica y la política erigiéndose en interlocutores modernos de la filosofía la llevarán a explorar nuevos caminos en uno de sus más clásicos terrenos: el de la ética; nuevamente aquí Kant será un nombre de primer orden, y su perspectiva marcará fuertemente la teología protestante moderna. Esos mismos interlocutores harán que la reflexión filosófica incursione en nuevos campos: la filosofía de la historia; y aunque aquí también encontramos a Kant, será sobre todo Hegel el que sistematizará esta perspectiva y la hará punto obligado de referencia de todo esfuerzo en este terreno. Todos estos intentos estarán marcados por esa bús-

---

(6a) Gramsci hace ver la originalidad del pensamiento de Maquiavelo, al mismo tiempo que toma distancia frente a él en función de su propia perspectiva, cf. su conocido trabajo sobre "el nuevo príncipe", el partido político.

queda de una filosofía práctica a la que aludíamos más arriba (6b).

Otro hecho importante en este proceso es la Reforma. Aunque por muchos de sus aspectos es claro que la Reforma hunde sus raíces en el mundo medieval, nace con ella una poderosa corriente de individualismo religioso en consonancia con la mentalidad de la época moderna. Como lo dirá Hegel: "Este es el contenido esencial de la Reforma: el hombre queda por sí mismo determinado a ser libre... Es de la mayor importancia eso de que la Biblia haya venido a ser ahora la base de la Iglesia cristiana: en adelante cada cual debe ilustrarse a sí mismo partiendo de ella y ha de poder determinar su conciencia según esta misma fuente. Es ésta la enorme modificación que ha sufrido el principio: se hacen problemáticos toda la tradición y el edificio de la Iglesia, quedando derribado el principio de su autoridad" (7). La Reforma inicia en Alemania en el siglo XVI, una crítica de las instituciones eclesiásticas y da lugar a formas religiosas que valoran los aspectos subjetivos. Las ideas de la Reforma se hacen presentes, aunque más moderadamente, en Inglaterra que conoce además otras formas de liberalización en el plano de lo político (la revolución inglesa) (7a). La Francia del siglo XVIII, en cambio, no había vivido ninguna de estas dos experieencias; y será por eso, en

---

(6b) Es interesante notar que encontramos en Kant ecos de las cuestiones que Duns Scot se planteaba respecto de un conocimiento práctico de Dios. Es sabido por otro lado, que el tema de la praxis se halla tratado, aunque en el contexto de la filosofía idealista, por Hegel (cf. N. Lobkowicz "Theory and Praxis", Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1967).

(7) "Lecons Sur la Philosophie de l'Histoire" (París, 1967), pág. 320.

(7a) Ch. Hill "Reformation to Industrial Revolution", Baltimore, Penguin Books, 1969.

este país católico y sometido a un poder centralizado, que la explosión anticlerical y libertaria será mayor. Lo que sucede en Francia y repercute en Italia, condicionará la vida de la Iglesia católica a lo largo del siglo XIX.

Individualismo y racionalismo

El individualismo es la nota más importante de la ideología moderna y de la sociedad burguesa. Para la mentalidad moderna el hombre es un comienzo absoluto, un centro autónomo de decisiones. La iniciativa y el interés individual son el punto de partida y el motor de la actividad económica. Como se dice en la declaración de derechos del hombre de la Revolución francesa, "todo hombre es libre de emplear sus brazos, su industria y sus capitales como le parezca bien y útil a él mismo. Puede fabricar lo que le agrade y como le parezca". Los diferentes intereses individuales encuentran una regulación en el mercado: la ley de la oferta y la demanda. El libre juego de intereses individuales hace que éstos coincidan con el interés general, de lo que resulta un orden natural y no algo forzado por una autoridad que impone y decide lo que hay que hacer. De allí la idea de que el capitalismo es el régimen económico natural al ser humano (7b).

Principio absoluto en la actividad económica, el individuo deberá serlo también en la organización de la sociedad a la que pertenece. La libertad individual es una exigencia primera. El orden social no

---

(7b) Adam Smith será el gran teórico de esta economía libre basada en el juego de los intereses de cada uno. David Ricardo será, dentro de un marco capitalista, más atento a las contradicciones internas del sistema.

se impone de fuera por vía de autoridad como en el Antiguo Régimen, es más bien el resultado de la acción libre del ser humano. La sociedad supone una asociación libre, un "contrato social" que dará lugar a una voluntad general además de las voluntades individuales (7c). Pero un contrato no se puede hacer sino entre iguales, de ahí la necesaria afirmación de la igualdad social.

Tanto la exigencia de la libertad individual como la de la igualdad social están en relación con las nuevas formas económicas. El derecho a la propiedad privada es fundamental para la sociedad burguesa. Se trata sobre todo de la propiedad de los medios de producción. "La libertad de industria —escribe un historiador liberal— es hija del individualismo moderno, más aún es su hija predilecta" (8). Tal vez más que hija sea en verdad la madre del individualismo moderno. La igualdad social tiene también una clara referencia económica: los hombres son iguales en el momento de comprar y vender, es más la igualdad formal es una condición de la actividad mercantil (9).

El individualismo señalado se refleja también en el plano del conocimiento. La razón de cada individuo es el punto de partida de todo conocimiento. La verdad no nos viene por revelación o autoridad humana. Todo debe estar sometido al juicio de la razón crítica, esto hace que el ser humano comience a ser

---

(7c) Este será un gran tema de reflexión para J.J. Rousseau, y una de las razones de la actitud que tendrá frente al liberalismo, posición más crítica que la de sus contemporáneos.

(8) G. de Ribeiro "Storia del Liberalismo Europeo" (Milano, 1966), pág. 43.

(9) Este será un punto duramente criticado por Marx. Para él hay una real desigualdad en el comprar y vender, desde el momento en que la mayoría de la población debe vender su propia fuerza de trabajo a cambio de un salario.

dueño del mundo y de él mismo. Hegel ve en el libre uso de la razón por el individuo lo propio de la Ilustración: "Frente a la fe en la autoridad se planteó la autoridad del sujeto por sí mismo, y las leyes naturales fueron reconocidas como lo único que vinculaba lo exterior con lo interior. Se argumentó en contra de todos los milagros, pues ahora la naturaleza es un sistema de leyes conocidas y reconocidas; el hombre se encuentra en ellas en su propio terreno y sólo vale aquello que le es propio, el conocimiento de la naturaleza lo hace libre. Después el pensamiento se dirigió también a la faceta espiritual: se consideró que el derecho y la moralidad objetiva se fundaban en el suelo presente de la voluntad del hombre, mientras que antes estas cosas existían únicamente como mandamiento de Dios impuesto externamente... A estas determinaciones universales fundadas así en la conciencia actual, a las leyes de la naturaleza y al contenido de aquello que es justo y bueno se les ha dado el nombre de razón. A la efectividad práctica de esas leyes se le ha llamado Ilustración" (10).

Como lo hace notar con perspicacia L. Goldmann (11), el empirismo es también una expresión de ese individualismo. Como el racionalismo, el empirismo es igualmente la afirmación de que la conciencia individual es el origen absoluto del conocimiento y de la acción, a partir de esas ideas innatas el primero, o de la experiencia el segundo. En los dos casos el conocimiento de la naturaleza no parece tener límites y en esta amplitud de horizonte el ser humano se conoce y se afirma como individualidad. La capaci-

---

(10) O. C. págs. 336, 337.
(11) "La Ilustración y la Sociedad Actual" (Caracas, 1968). Muchas de las observaciones que hemos hecho sobre la relación entre la mentalidad ilustrada y la economía capitalista se inspiran en este trabajo.

dad racional lleva a una eliminación de lo misterioso, a una gran confianza en el saber y en el progreso de la humanidad.

Observaciones finales

Mucha agua ha corrido desde entonces. El optimismo fácil se marchitó rápido. Las aspiraciones e ilusiones de la Ilustración no se cumplen; muy pronto se hicieron evidentes sus propias contradicciones. Y Hegel podía hablar ya de la "Ilustración insatisfecha" (11a). Pero pese a eso, sus grandes reivindicaciones marcan el espíritu moderno de hoy. Entre otras cosas porque como toda ideología, la modernidad tiene un sujeto histórico: la nueva clase dominante, la **clase burguesa.** La burguesía es la clase social que nace en las ciudades del mundo feudal y poco a poco se afirma como la nueva clase dominante. Ella será en adelante la gran impulsora del sistema económico centrado en el mercado que conocemos como el capitalismo. La burguesía alcanza su mayor poderío con la revolución industrial, desde ese momento la economía, basada en la empresa privada y en la más cruel explotación de los trabajadores en Europa y de los pobres en los países coloniales o neocoloniales, estará en sus manos (11b). Pronto lo estará también el poder político. Pretender separar la ideología de la modernidad de su sujeto histórico, la clase burguesa, es

---

(11a) W. Oelmüller "Die unbefriedigte Aufklarung", Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1969. Cf. también M. Horkheimer y Th. Adorno "Dialectik der Aufklarung, Philosophische Fragmente", Amsterdam, Querido Veriag, 1969. Ya A. de Tocqueville había observado las contradicciones del movimiento por las libertades modernas.

(11b) Este proceso fue largamente estudiado por K. Marx; cf. por ejemplo el cap. sobre "La acumulación del capital" en "El capital", vol. I.

jugar con las ideas y las personas. Es desconocer las realidades sociales, y tener un enfoque idealista de la historia. Posición cargada de consecuencias para la teología.

2. Crítica a la Religión

La ideología burguesa, racionalista y optimista, hará una severa crítica de las religiones tradicionales de la humanidad y muy especialmente del cristianismo.

La función social de la religión

Para el espíritu moderno, los pueblos y épocas marcados por la religión han vivido en el obscurantismo y la superstición. La religión es enemiga del progreso humano, el dogma es enemigo de la ciencia. Maquiavelo y Montaigne habían esbozado ya una crítica a la función social de la religión (11c). Esta se hará más incisiva en el sigló de las luces. En efecto para la Ilustración la religión no da una base sólida para una ética verdadera, ni para una sociedad justa, la religión se halla más bien ligada a la inmoralidad y a la injusticia social. La religión tradicional, al impedir que el hombre tome su destino en sus manos, va contra la libertad y autonomía de la persona humana: en eso radica su inmoralidad profunda. De allí que la alternativa sea para las personas de este tiempo: creencia o ciencia. En esto están de acuerdo tanto los deístas como los ateos de la época.

(11c) Cf. J. Matthes "Religion und Gesellschaft, Einführung in die Religionssoziologie", vol. 1, Hamburg, 1967, cap. II.

Esta crítica a la función que cumple la religión tradicional, en especial la cristiana, en la sociedad se realiza con frecuencia (en el caso de los deístas) desde la perspectiva de una religión natural, racional. En el humanismo renacentista hay un antecedente a esta actitud; se buscaba en círculos intelectuales de los siglos XV y XVI una religión universal que supiese valorizar el mundo natural que empezaba a descubrirse, y que situase así al hombre en forma diferente ante Dios. Esta nueva conciencia religiosa no se presentaba como hostil al cristianismo, consideraba más bien que el cristianismo bien entendido podría responder a la forma religiosa que se anhelaba.

El siglo XVIII pretende en cambio reemplazar la religión cristiana, revelada y autoritaria, y por ello enemiga de la libertad individual, por una religión racional. Racional y en consecuencia la única válida para todo ser humano. La universalidad de la razón es en efecto uno de los rasgos característicos del espíritu moderno. Una religión aceptada libremente sin dogma ni tutelas, que permita el pleno desarrollo humano. El pecado original del que habla el cristianismo parecerá a los hombres de este tiempo una aberración, el principio individualista no puede aceptar que una persona sea responsable del pecado de otro. Así como el espíritu democrático no puede aceptar que Dios dé arbitrariamente la gracia de la salvación a unos y no a otros. Un Dios así les parecerá un tirano, y postularán la salvación universal cuestionando de este modo un enfoque teológico que se había ido afirmando en la Iglesia desde el siglo IV (11d). Esa religión racional es vista como la religión de los filósofos, de los ilustrados, de aquellos que

---

(11d) Cf. E. Cassirer "Die Philosophie der Aufklarung", Tübingen, J.C.B. Mehr Verlag, 1932, cap. V.

han salido de la minoría de edad y se han atrevido a usar su razón. Perspectiva elitista que tiene como reverso la afirmación de que las masas populares se hunden en la superstición y en la ignorancia.

En el mismo orden de ideas, un gran postulado de la época será la tolerancia en materia religiosa. No en el sentido negativo de tolerar un mal, sino, como lo pedirá Bayle, de respeto por las convicciones religiosas de los demás. Cada persona es libre de creer o no, de asumir tal religión o tal otra; lo que ocurre es que también en materia religiosa el hombre es un comienzo absoluto. Lo que hay que combatir es la superstición negadora de la racionalidad científica, y la intolerancia negadora de la libertad humana. La actitud tolerante frente a las convicciones religiosas se acompaña sin duda de una nota de escepticismo frente a la posibilidad de alcanzar la verdad en estas cuestiones. Y se acompaña también de preocupaciones de orden práctico debido a las nuevas formas de la convivencia social; en efecto, en la actividad económica, en el mercado, las convicciones religiosas no tienen ninguna intervención. Se intercambia no con quien cree en alguien, sino con quien tiene algo. Hay en las economías capitalistas, pese a ciertas vinculaciones, un factor de desacralización que M. Weber ha hecho observar.

En adelante la exigencia del respeto a la libertad religiosa estará estrechamente ligada a la defensa de las otras libertades modernas. En la sociedad burguesa europea la religión será cada vez más relegada al terreno de lo privado (12). La teología política, tan-

---

(12) Decimos europea porque no nos parece que la situación sea la misma en los Estados Unidos. El individualismo propio de la mentalidad burguesa está allí tal vez arraigado y generalizado, pero no por esto la religión está relegada

to la antigua como la contemporánea, se insurgirá —aunque desde perspectivas opuestas— contra este desalojo de la fe cristiana del terreno público de la sociedad.

Radicalización de la crítica a la religión

En un primer momento esta crítica a la religión es hecha desde posiciones deístas o escépticas y sólo en algunos casos atea. Pero la crítica se radicalizará pronto con hombres como Feuerbach, por ejemplo. Sus cuestionamientos serán un desafío para la teología (13). No viene al caso seguir los vericuetos de esta profundización en la crítica a la religión, los temas fundamentales están en lo que hemos recordado. El burgués no creyente, ateo o escéptico será el interlocutor privilegiado de la teología moderna. Importa sí señalar, terminando con este punto, que en la nueva sociedad creada por la clase burguesa, cristianos y no cristianos compartirán muchas veces el mismo mundo económico, social, político, cultural. El hiatus entre ellos será más bien de carácter religioso, la diferencia estará en primer lugar en lo concerniente a la fe, y a sus presupuestos filosóficos.

---

al terreno de lo privado. Al contrario, ella tiene en los Estados Unidos una importante función pública y política. Individualismo y privacidad no son sinónimos, el primero es compatible con el carácter público de la religión. En este contexto la cuestión no es la privatización de la fe sino la interpretación individualista de ella. Los seguidores de la teología política tienen aquí un terreno de reflexión.

(13) Por eso K. Barth le da un lugar en su historia de la teología en el siglo XIX. La importancia de las preguntas de Feuerbach para la teología ha sido subrayada por Bonhoeffer ("Gesammelte Schriften", Vol. V, p. 187, citado por E. Bethge "Bonhoeffer: Exile and Martyr", New York, Seabury Press, 1975; H. Mottu había llamado ya la atención sobre esto, Unión Seminary Quarterly Review, vol, XXV, Nº 1 (1969), pp. 1 - 18).

3. Teología y Espíritu Moderno

El desafío del espíritu moderno a la fe cristiana ha sido decisivo para la teología. Los más avanzados esfuerzos de reflexión teológica a lo largo de los siglos XIX y XX se han desarrollado dentro de las reglas de juego planteadas por ese desafío.

La esencia del cristianismo

La respuesta dada por la teología nacida en otro contexto histórico —el Antiguo Régimen— fue de rechazo del mundo moderno y de sus cuestionamientos (14). En un principio los sectores conservadores que se expresaban en esa teología alimentaban la esperanza de una restauración del viejo orden social, y a base de condenaciones eliminaban o reducían al silencio a grupos más abiertos al movimiento de las libertades modernas y al pensamiento crítico. Cuando se convencieron que la nueva clase social seguiría firme en el poder, se replegaron y buscaron vías medias. Y cuando la burguesía misma ante los primeros asaltos del movimiento popular moderó su beligerancia contra la Iglesia, se abrió el camino a compromisos y a la introducción, franca o subrepticia, de valores modernos en viejos esquemas. Se trató siempre, sin embargo, de un matrimonio mal avenido, hecho más por resignación o necesidad que por amor.

---

(14) Ver los pronunciamientos de los Papas sobre las "Libertades Modernas" a lo largo del siglo XIX. Es una dolorosa historia que vale la pena recordar en nuestros días ante el empeño de los miopes de siempre por obtener nuevas condenaciones. Esta vez contra los que reclamando los derechos de los oprimidos de este mundo amenazan, según ellos, esas mismas "Libertades Modernas" antes rechazadas.

El pensamiento protestante en cambio, estuvo desde un principio ligado —no sin conflictos— al espíritu moderno que daba sus primeros pasos en el siglo XVI. Esto predispuso a las iglesias protestantes a comprender mejor el nuevo mundo que surgía. El ala avanzada de la teología protestante será la gran teología cristiana de la modernidad; atenta a los cuestionamientos que vienen de la razón crítica y de la libertad individual en el contexto de la sociedad forjada por la clase burguesa. Por una serie de razones históricas el centro de esa reflexión será Alemania, el país de la Reforma.

El espíritu moderno se pensará filosófica y críticamente en la filosofía clásica alemana. Varios de sus representantes son al mismo tiempo "Ilustrados" y cristianos. Es el caso de dos de los más grandes que gravitarían en la teología hasta nuestros días: Kant y Hegel. Ambos asumirán los grandes valores de la Ilustración y simultáneamente serán perspicaces críticos de ella. Ambos buscarán pensar la fe cristiana en el contexto de la sociedad burguesa. La ética será el terreno en que Kant se propondrá mostrar la racionalidad del cristianismo. Hegel observó ya que el Kant de la "Crítica de la Razón práctica" es más importante que el Kant de la "Crítica de la Razón pura". Hegel por su parte optará por un campo complejo pero rico en virtualidades como lugar de encuentro de la filosofía y la fe cristiana: la historia.

Schleiermacher, más clásicamente teólogo, tendrá también como interlocutor el espíritu moderno. A los ilustrados se dirigirá en efecto su primer y gran libro "Discursos sobre la religión". Su obra tendrá un marcado y profundo carácter apologético. Su esfuerzo teológico se orientará a mostrar la esencial dimensión religiosa de todo ser humano. La crítica racionalista le hará colocar la expresión de esa dimensión

en el sentimiento religioso (15). La religión debe ser reconocida en su valor y estatuto por la razón humana; la crítica racional debe permitir delimitar la esencia de la religión, y más concretamente la esencia de esa forma superior de la religión que es el cristianismo.

La teología liberal, más una actitud y un clima que una escuela propiamente dicha, surgió sobre el telón de fondo de las grandes síntesis de Hegel y Schleiermacher y hará gran caso de las cuestiones epistemológicas y de las preocupaciones éticas de Kant. Será un enorme esfuerzo por construir una teología en el marco intelectual de la Ilustración y en el contexto social de la sociedad moderna y burguesa. La asunción de los métodos históricos y críticos supone la aceptación de la modernidad. Esa aceptación será considerada por algunos como una capitulación: lo racional y moderno será el criterio de lo que es auténticamente cristiano.

Fe y religión

Capitular ante el pensamiento moderno será precisamente el reproche que hará a la teología liberal un brillante grupo de pensadores, que pronto dominará lo mejor de la teología protestante y que extenderá su influencia a toda la teología contemporánea. Nos referimos, claro está, a Barth, Bultmann y también a Tillich. Se trata de una enérgica reacción que

---

(15) P. Tillich, que tuvo siempre una gran admiración por Schleiermacher, lamentará el uso de esta expresión que él juzga equívoca. Tillich precisa, basándose en obras posteriores de Schleiermacher, que "sentimiento religioso" significa "sentimiento de dependencia incondicional" y no una emoción subjetiva ("A History of Christian Thought", New York, A Touchstone Book, 1972, pp. 391 - 398).

desalojó a la teología liberal del lugar que ocupaba hasta entonces en la enseñanza teológica. El nuevo contexto histórico y social no es ajeno a esta reacción. La guerra de 1914-18 cuestionó duramente el optimismo fácil de la sociedad burguesa, poniendo fin a la llamada "belle époque". Poco antes el movimiento socialista se había hecho presente en la escena política y tomaba el poder en Rusia. Poco después el fascismo se afirma y amenaza las libertades proclamadas por la ideología burguesa.

En una de las más perspicaces páginas de su diario de prisión, Bonhoeffer hace un balance de este intento teológico. La insistencia de Tillich —que sigue en esto la huella de Schleiermacher— en la dimensión religiosa no le parece tener en cuenta que el mundo moderno no tiene necesidad de una interpretación que le venga de fuera (religiosa por ejemplo); el mundo es autosuficiente en la comprensión que tiene de sí mismo.

Barth ha visto esto y por ello sitúa la fe cristiana al nivel de la Palabra revelada gratuitamente, y no en el esfuerzo religioso del ser humano. Pero Barth caería en lo que Bonhoeffer llama el "positivismo de la Revelación", y dejaría el mundo a sí mismo; al fin de cuentas, Barth, según Bonhoeffer, permanece en el marco de la teología liberal aunque no sea ése su propósito. Bultmann se sitúa más claramente en la óptica de la teología liberal, su imposible y finalmente poco útil desmitologización continúa el típico proceso liberal de reducir el cristianismo a su "esencia".

Bonhoeffer piensa que la cuestión de la modernidad hay que tomarla más en la raíz. El desafío que ella nos presenta es cómo vivir y pensar la fe cristiana de una manera no religiosa. El tema de la irreligiosidad hizo que se situara a Bonhoeffer como el iniciador de la teología de la secularización. Hoy esta

interpretación aparece como reductora del profundo y rico pensamiento del teólogo luterano. La noción de religión está ligada para Bonhoeffer, nos parece, a la idea de poder. Poder del ser humano sobre Dios, noción de religión rechazada ya por Barth, pero poder también de Dios sobre el ser humano. Bonhoeffer es atento a esta segunda forma de entender el cristianismo y considera importante combatirla. Creer en un Dios todopoderoso y omnisciente es creer de una manera religiosa, inaceptable para el mundo moderno. Creer "irreligiosamente" es creer en el Dios débil y sufriente del mensaje bíblico: "Dios se deja desalojar del mundo y clavar sobre la cruz. Dios es impotente y débil en el mundo, y sólo así está con nosotros y nos ayuda. Mateo 8, 17 indica claramente que Cristo no nos ayuda por su potencia sino por su debilidad y sufrimiento" (16). En esta percepción su directa y cruel experiencia del sufrimiento, como víctima de la represión nazi y mártir (testigo) del amor impotente de Dios en las condiciones políticas de su tiempo, será un factor de vital importancia.

La incisiva pregunta de Bonhoeffer, "¿cómo hablar de Dios en un mundo adulto?", asume así su hondo sentido. El mundo moderno, así como su propia experiencia de sufrimiento e impotencia, más que una cuestión sobre el ser humano (¿es o no es religioso? ¿es o no es capaz de creer en Dios?) nos plantea una pregunta sobre Dios mismo. Bonhoeffer precisa esa

---

(16) Los textos citados son tomados de las cartas a E. Bethge del 8.VI.44 ("Widerstand und Ergebung", München. Kaiser Verlag, 1970, pp. 355-361) y del 16.7.44 (ibid. pp. 391-394). W. Pannenberg en cambio critica a Barth y Bultmann por su noción pre-moderna y autoritaria de la Revelación. y sitúa su propio aporte en el cuadro de la Ilustración (W. Pannenberg "Response to discussion" en J.M. Robinson and J.B. Cobb (eds) "Theology as History", Harper and Row Publishers. 1967, p.226).

primera cuestión formulando una segunda: "¿Quién es Jesucristo hoy para nosotros?"; ella indica ya una posible respuesta a la interrogación sobre Dios: el Dios de la fe cristiana es el Dios que sufre en Jesucristo (17). Hablar de Dios en un mundo adulto significa hablar de un Dios sufriente. Vivir en un mundo sin Dios ("ante Dios, con Dios, y sin Dios") exige de un cristiano "participar en el sufrimiento de Dios". Nadie había tomado tal vez tan hondamente el desafío de la modernidad. Pero la misma profundidad del planteamiento hace crujir el marco del espíritu moderno en el que su pensamiento hunde, sin embargo, sus raíces.

Fe y Política

Ya en pleno siglo XIX, al lado del simple y autoritario rechazo al mundo moderno, surgió en ambientes católicos una corriente minoritaria, es verdad, pero abierta y dialogante con la nueva sociedad burguesa: el catolicismo liberal (18). Después de muchas vicisitudes su ala más moderada encontrará un eco en la doctrina política de León XIII. Y poco a poco se afirmará también el reconocimiento de ciertos valores modernos en otros aspectos de la teología católica, que busca así encontrar un lenguaje inteligible para

---

(17) Esta temática de Bonhoeffer abrió nuevas perspectivas a ciertas corrientes de la teología contemporánea, cf. J. Moltmann "El Dios Crucificado"; y K. Kitamori "El sufrimiento de Dios", ambos publicados en la editorial "Sigueme" (Salamanca).

(18) La bibliografía sobre el catolicismo liberal es inmensa. Entre sus historiadores destacan R. Aubert y A.C. Jemolo. Se puede tener una buena visión de conjunto consultando las actas de un coloquio internacional tenido en 1971: "Les Catholiques Libéraux au XIX siécle", Grenoble, Presses Universitaires, 1974.

el ser humano contemporáneo. Estos movimientos de abertura al mundo moderno se sitúan inicialmente al margen de la enseñanza oficial, pero serán reforzados por una evolución en el terreno social y político. En efecto, la actitud de la burguesía dominante en los grandes países europeos frente a la religión se hará cada vez más ambigua. La religión y la clase aristocrática que se amparaba en ella no serán ya un adversario importante. En principio los gobiernos y partidos liberales mantienen sus reivindicaciones: individualismo, libertad religiosa, estado laico, etc., pero en la práctica se muestran concesivos. Aunque las dificultades con la religión persisten y a veces se agudizan, es claro que ahora el enemigo de la burguesía dominante es otro: el movimiento popular.

La gran intuición de Juan XXIII al convocar al Concilio fue lo que él expresó con una imagen: sacudir el polvo imperial. La hostilidad hacia el mundo moderno que se inicia el siglo XVI y se completa y agrava a fines del siglo XVI, había hecho permanecer a la Iglesia en el ámbito del Imperio, en el mundo de la cristiandad. Los desafíos del espíritu moderno fueron para ella, más la ocasión de un repliegue que de un encuentro fecundo de nuevas pistas en la proclamación del Evangelio. Vaticano II intenta responder a los grandes cuestionamientos del movimiento por las libertades modernas y de la Ilustración que reseñábamos al comenzar este capítulo. No es pues de extrañar que lo que parecía una urgente adaptación— e incluso una recuperación del tiempo perdido— para los cristianos de los países gobernados por la antigua clase social revolucionaria, la burguesía, portadora de la ideología de la modernidad (Europa central, los Estados Unidos de Norteamérica), fuera novedad peligrosa para aquellos que no tenían esta experiencia histórica, no al mismo nivel por lo menos (España, Italia, la Curia romana). Eso explica también la presencia de lo que se llamó una mayoría y

una minoría. Esta última dominó en la preparación de los esquemas antes del inicio del Concilio, pero fue perdiendo terreno durante los debates conciliares; su fuerza estaba en la coherencia de una teología elaborada a lo largo de siglos y acostumbrada a una actitud defensiva frente a las "ideas modernas", su debilidad estribaba en su desfase con la sociedad contemporánea.

La Constitución sobre la Iglesia en el mundo (no prevista inicialmente) presenta el nuevo horizonte en el que Vaticano II ve la acción de la Iglesia. Visión optimista del mundo y de su progreso, de la ciencia y la técnica contemporáneas, de la persona humana considerada como sujeto de la historia; optimismo también frente a las posibilidades de la liberación. Visión que se acompaña, es verdad, de ligeras reservas frente a los riesgos de esos valores humanos y sobre todo de la afirmación de que éstos no alcanzan su plenitud sino referidos al mensaje cristiano, pero finalmente mirada alentadora y confiada. La Constitución reconoce la presencia del ateísmo en el mundo de hoy, señala no obstante la responsabilidad de los cristianos en este hecho y hace un llamado a la colaboración de creyentes y no creyentes en la "justa edificación de este mundo en que viven en común". En este mundo distinto pero que no es considerado necesariamente hostil a la Iglesia, el Señor de la historia —afirma el Concilio— está presente y activo, y desde aquél llama también a la comunidad cristiana a una mayor fidelidad al Evangelio. En este mundo la Iglesia debe cumplir su misión como "sacramento universal de salvación".

Las grandes reivindicaciones de la modernidad son acogidas con moderación y no sin reservas; derechos de la persona humana, valores de la subjetividad, libertades, igualdad social, sentido del progreso humano. En cambio los conflictos sociales sólo

son tocados en los términos generales de la presencia de la miseria e injusticia en el mundo. Y, aunque ciertos aspectos de la raíz individualista de la sociedad burguesa son mantenidos a distancia, no hay una crítica seria de lo que representa en nuestros días la dominación del capitalismo monopólico sobre las clases populares, en especial aquellas de los pueblos pobres. La preocupación del Concilio es otra: estamos en la hora del diálogo con la sociedad moderna. Que esa sociedad no sea un todo único, sino que se halle atravesada por enfrentamientos entre clases sociales es algo que no está directamente en la línea de mira de Vaticano II.

Vaticano II manifestó una moderada abertura hacia la sociedad moderna en un esfuerzo por recuperar siglos de mal entendimiento y dio oxígeno a una atmósfera que se hacía asfixiante. A los cuestionamientos de un mundo mayor intenta dar respuesta la "nueva teológica política" de J.B. Metz. La problemática de la Ilustración y en particular la crítica que ella hace de la religión y de la sociedad son el punto de partida explícito de este valioso esfuerzo teológico. "La ocasión —escribe Metz en un reciente artículo— para una nueva teología política ha nacido de la cuestión de la posibilidad de una teología del mundo en relación con el mundo de la época moderna y con sus procesos de la Ilustración, de la secularización y de la emancipación. Esta cuestión en definitiva es idéntica a la cuestión de la posibilidad de la teología y de la constitución de la razón teológica en conexión con el mundo de la época moderna en general. Este es el lugar primario teológico y teórico-teológico de una nueva teología política" (19).

---

(19) "Teologia politica: questioni scelte e prospettive" en **Ancora Sulla Teologia Politica: Il dibattito conntinua,** Brescia. Queriniana, 1975. Las citas de J.B. Metz en estas páginas serán tomadas en este artículo.

La teología política es pues una teología del mundo. Esa es la forma que hoy debe asumir una teología fundamental si quiere tener en cuenta a la mentalidad moderna y sobre todo si quiere ser comprendida por ella. La teología política subraya el carácter público del mensaje cristiano, reaccionando contra la privatización de la fe en que la Iglesia había incurrido ante las críticas de la Ilustración. Pero ese carácter público no es una rehabilitación del viejo "catolicismo político" (19a), expresión teológica de lo que Moltmann llama la "religión política". La nueva teología política se presenta más bien como una crítica de estas posiciones, tal vez si como la única crítica eficaz y radical, y para ello busca situarse, aunque con independencia, en el proceso mismo de la Ilustración y de la emancipación modernas.

Metz distingue tres teologías del mundo en conexión con esos procesos contemporáneos. La primera está representada por la teología de la secularización, para ella "la teología en confrontación con la época moderna es posible porque la teología por vez primera se percibe en su radical alteridad en relación al mundo, en su propia "no mundanidad" (Weltlosigkeit)". En este enfoque la fe reconoce al mundo en su "secularidad fundamental" y se liga a él sólo por el hecho de haber contribuido históricamente a esa toma de conciencia del mundo. Para Metz esta teología privatiza la fe, revela "un modelo antropológico ahistórico" e inicia tal vez la disolución de la razón teológica. Para Metz esta teología en materia política tiene una predilección por la "doctrina de los dos reinos". La segunda teología del mundo representa una nueva versión de la "teología liberal". Marcada por un conformismo acrítico res-

---

(19a) En el sentido en que es presentado en la célebre obra de C. Schmit "Romischer Katholiziamus und politische Form", Münich, 1925.

pecto del mundo de hoy, será cristiano para esta teología lo que el espíritu moderno considera como racional. Esta identificación, puramente apologética, lleva igualmente a la "autodisolución de la razón teológica en la razón emancipatoria y abstracta de la época moderna". La fe no tiene aquí ninguna función crítica frente a un modelo antropológico que considera al ser humano como "sujeto dominador de la naturaleza". Realidades humanas como el sufrimiento, el juego, la alegría son gravemente dejadas de lado.

Entre estas dos teologías del mundo, la teología política se presenta como "un intento de expresar el mensaje escatológico del cristianismo en relación con la época moderna como figura de la razón crítica-práctica". Por ello acentúa el aspecto político-escatológico e interpreta el cristianismo como "una memoria peligrosa de la libertad, crítico-liberante en el proceso de la emancipación, de la secularización y de la Ilustración de la época moderna". Como la teología de la secularización y la nueva teología liberal, Metz afirma su propósito de asimilar y tener en cuenta los avances y cuestionamientos del espíritu moderno, pero intenta hacerlo críticamente. Y esto por dos razones: porque el propio proceso de la emancipación, Ilustración y secularización tiene una dialéctica interna que es necesario tener presente, y porque el mensaje cristiano es liberador y crítico y no puede no ser proclamado públicamente. De este modo la teología ayudará a la razón crítica a hacerse razón práctica. Y este paso es capital en el proceso de la Ilustración, Metz llega a decir por eso que la teología política busca expresar "la versión cristiano-teológica de la razón práctica en relación con la época moderna".

Recuperar esa memoria peligrosa y crítico-liberante permitirá cumplir con "la antigua y siempre nueva tarea del mensaje cristiano: hablar de Dios".

Y hacerlo como lo exigía Bonhoeffer, de modo inteligible para el hombre de hoy. Se trata, como lo insinuaba también Bonhoeffer con su tema de la debilidad de Dios, de la memoria del mensaje de salvación, perdón y reconciliación en Jesucristo, hecho público en forma radical en la muerte de la cruz (19b). Pero la cruz expresa aquí el conflicto mortal de Jesús con los poderes públicos de su tiempo. El crucificado es el fundamento de la liberación del hombre por medio de la fe y de la esperanza; la cruz desenmascara toda idolatría política y quita a los detentores del poder la justificación desde "lo alto" en la que quisieran ampararse. A partir de este punto Metz ha explotado una veta muy rica para la teología, según él la historia de la muerte y la resurrección nos es accesible de modo privilegiado a través de la narración (19c). El lenguaje narrativo debe ser también el que nos traiga a la memoria el sufrimiento de las personas, de los pobres de este mundo. La teología, los teólogos han estado lejos de ese dolor del pueblo, y deben "dejarse interrumpir por el dolor mudo de un pueblo" (19d).

Le teología política busca así hacer frente a las cuestiones de la historia moderna de la libertad, de la Ilustración y de la crítica a la religión que hace el marxismo. Es una teología fundamental de nuevo tipo. Situándose críticamente al interior del espíritu moderno reclama una presencia pública del mensaje cristiano. Carácter público que sólo había conocido la forma del "catolicismo político" precrítico y por ello incapaz no sólo de hablarle al mundo de hoy, sino

---

(19b) J.B. Metz "Zur Theologie der Welt", Mainz, Mathias-Grünewald, 1968; y J. Moltmann "Der Gekreuzigte Gott", München, Kaiser Verlag, 1972.

(19c) Cf. J.B. Metz "Breve Apología de la Narración", Concilium (Mayo 1973), pp. 222-238.

(19d) J.M. Metz "Iglesia y pueblo", en "Dios y la ciudad", Madrid, Cristandad, 1975, p. 141.

también de repensar la propia fe cristiana y la Iglesia (19e). Esta incapacidad habría llevado a la privatización de la fe (teología liberal, teología de la secularización, etc.). Partiendo de una mayor atención a las reivindicaciones de la sociedad burguesa esas teologías habían aceptado el lugar al que ésta las confinaba: la esfera de lo privado. Era renunciar a dimensiones de la fe que la teología política retoma dentro de una nueva mentalidad, haciendo valer la dimensión crítica del mensaje evangélico, y haciendo que éste juegue por lo tanto un papel en el proceso de las libertades modernas.

J. Moltmann ha expresado su adhesión al programa de la teología política (20), que él prefiere llamar "teología política de la esperanza". Tomando distancia respecto de la doctrina de los dos reinos de Lutero ("secular, realista y conservadora") y de la ética política de Barth ("que busca las parábolas, referencias, y signos del Reino de Dios en la historia"), Moltmann considera que la teología política es participada en igual medida por teólogos católicos y evangélicos porque "ambas iglesias se hallan ante el mismo problema de la creciente irrelevancia de sus doctrinas para la vida moderna, y no encuentran en sus diversas tradiciones clave alguna para la solución de estos problemas". Esa clave de la respuesta al mundo moderno, consiste en comprender que su preocupación por el futuro ha hecho que la experiencia de la trascendencia deje el campo de la metafísica y entre en el de la escatología. "La teología política —dice Moltmann— hunde sus raíces en la teología de la esperanza" (21).

(19e) Las ideas de Metz han dado lugar a importantes reflexiones sobre la Iglesia y su función social, cf. por ejemplo M. Xhaufflaire y otros "La pratique de la théologie politique", Tournai, Casterman, 1974.

(20) La expresión es de R. Gibellini en su excelente y completo trabajo. "La teologia di Jürgen Moltmann". (Brescia 1975).

(21) "Fe y política", en "Diálogo ecuménico" (1974).

La nueva teología política se sitúa así, con toda claridad, pero de modo original y fecundo en el arco iniciado por la así llamada "mayoría de edad" de la humanidad. Los desafíos de las revoluciones burguesas, de la Ilustración, de la crítica racional a la religión y de su envío al terreno de lo privado, son su contexto; como lo fueron para los ensayos teológicos precedentes y que hemos intentado recordar rápidamente. Hoy la teología política entra en diálogo fecundo con la teología de la liberación y se producen interesantes convergencias. Aunque al inicio el acercamiento se hiciera con cierto malestar (22). Tal vez porque el esfuerzo teológico centrado en la liberación viene de otro horizonte; y no sólo de otro horizonte, sino desde una contradicción histórica —no una falta de atención— con los elementos dominantes del proceso resumido en esta primera parte de nuestro trabajo. Eso es lo que trataremos de presentar en las páginas siguientes.

---

(22) Presentando los textos de las conferencias de J. Moltmann y J.B. Metz en Madrid en 1974 (cf. más arriba nota 4), A. Alvarez Bolado y J. Gómez Caffarena hacen notar que la confrontación con la teología de la liberación estaba presente tanto en los auditores como en los conferenciantes. Gómez Caffarena escribe: "Puede decirse que la liberación formaba el fondo con el que muchos asistentes al ciclo tendían instintivamente a contrastar la nueva versión que los alemanes daban de su teología... Si es posible, entonces, resumir en dos rasgos la novedad de las aportaciones, habría quizá que decir: Moltmann optó por una reafirmación sistemática, aunque más clara y matizada (resultando así también capaz de afrontar situaciones como la latinoamericana o la española, pretendiendo en todo caso poder hacerlo con mayor madurez que la teología de la liberación). Metz optó por marcar fuertemente un aspecto hasta ahora menos subrayado en su teología (haciéndola también así capaz de afrontar las situaciones como la latinoamericana o la española, y pretendiendo poder hacerlo con mayor autenticidad que la teología de la liberación): la relevancia del pueblo como sujeto activo" (o.c., pp. 14-15).

II. — TEOLOGIA EN UN MUNDO DE OPRESION

El descubrimiento de nuevos mundos en los siglos XV y XVI significó, para la incipiente sociedad burguesa que nacía desde las ciudades del mundo feudal, un factor decisivo en el desarrollo del capitalismo mercantil, y por lo tanto en el nuevo modo de producción que no haría sino afirmarse en los siglos posteriores. Es conocida la participación de los primeros representantes de ese capitalismo en la conquista y colonización de las entonces llamadas Indias Occidentales.

Para la cristiandad occidental el encuentro con el indio americano planteó una serie de nuevos problemas en los que lo político y lo religioso se hallan fuertemente imbricados. Estos problemas fueron enfrentados con las viejas categorías de la cristiandad, pero el impacto de ese "otro" del mundo occidental, el indio, dio lugar a prácticas y a reflexiones que cuestionaron la teología dominante. Este inquietante descubrimiento del "otro" ha continuado, y hoy percibimos con claridad que aquello que en algunas latitudes representó un movimiento por la libertad, visto desde el otro lado del mundo, desde abajo, desde las clases populares significó nuevas y más refinadas formas de explotación de los más pobres, de los "condenados de la tierra". Para ellos la conquista de la libertad se presenta como el resultado de un proceso de liberación de ese despojo y opresión, hechos en nombre de "las libertades modernas y la democracia". Allí se vive la fe para los pobres de este mundo, desde allí busca expresarse una reflexión teológica que no quiere ser un lenitivo para esos sufrimientos, y que se niega a integrarse a la ideología dominante. Una teología que es cada vez más consciente de sus rupturas con las teologías dominantes, conservadoras o progresistas.

Antes de recordar los caminos y los jalones históricos del surgimiento de esa reflexión desde los explotados de este mundo, es útil tener presente al interlocutor de esa teología: los ausentes de la historia. Desde esa ausencia ellos cuestionan las estructuras socioeconómicas presentes que los oprimen y marginan. Y ese cuestionamiento global interpela la reflexión de fe.

1.—LOS AUSENTES DE LA HISTORIA

La opresión y la marginación de los pobres —inicialmente los indios— es un hecho viejo en América Latina. En un comienzo esto se da en el marco de la situación colonial. Posteriormente se harán presentes nuevas formas de explotación con el franco ingreso de nuestros países en el mundo capitalista. En efecto, en el siglo XIX se abre una nueva etapa histórica para los pueblos de América; etapa dominada por la burguesía de los grandes países industriales en complicidad con sectores dominantes locales. Invirtiendo el orden cronológico, comencemos por esta época reciente, en ella veremos además la presencia en América Latina de la ideología de la modernidad que examinábamos en las páginas anteriores, así como sus repercusiones en la preocupación social de los sectores cristianos de la pequeña burguesía. Empezar por esto nos allanará el camino para hablar de los avatares del movimiento popular que impugna viejas y nuevas formas de colonialismo y explotación.

Democracia burguesa y nueva dominación

América Latina nació dependiente. Los cambios en Europa deciden las modificaciones en su situación. A lo largo del siglo XVIII el poder español entra en

crisis económica y políticamente, Inglaterra se afirma ante España y también frente a Holanda, como potencia marítima y comercial. La revolución industrial incipiente refuerza el poder de la clase burguesa europea. Esta va afirmando poco a poco su dominio en el campo internacional, hacia fines del siglo XVIII había logrado penetrar en los mercados de las colonias españolas pero debía sufrir las trabas que la Corona imponía todavía. La independencia de esas colonias favorecerá el dominio inglés. Se constituye así, después de la emancipación de España, lo que se ha llamado el "pacto neocolonial"; los países del Nuevo Mundo proporcionan las materias primas, y los países industrializados les venden los productos manufacturados. Esto significa la franca entrada de las antiguas colonias en el sistema capitalista.

La utopía liberal debe llevar a los nuevos países a una organización política basada en la libertad y en la modernidad. Una ideología liberal más o menos ambigua influirá en las constituciones políticas. La ruptura con la dominación española y la entrada en una nueva situación de opresión en relación con los grandes países capitalistas es la obra de una élite blanca, criolla, y de algunos otros sectores ganados al ideal de la libertad. Los sectores más pobres, los indios, negros, mestizos, o no tienen participación, o la tienen pasivamente, o en ciertos casos intervienen sólo en forma esporádica. La libertad que garantizan las nuevas constituciones políticas no alcanza al conjunto de la sociedad y se limita a favorecer los privilegios de los grupos dominantes al servicio de la naciente burguesía internacional.

Durante varias décadas esos grupos dominantes estarán divididos entre liberales y conservadores. Los primeros representan un sector intelectual y progresista, sensible a las ideas que vienen de Europa y los Estados Unidos, y expresan los intereses de los

comerciantes y financistas vinculados al capital inglés o al de otros países europeos; culturalmente sus objetivos son los de la Ilustración y buscarán vencer el atraso y la barbarie del pueblo pobre del continente (23). Los segundos intentan dentro de las nuevas formas políticas prolongar el modelo económico de la época colonial, se apoyan en los grandes propietarios y terratenientes, así como en la burocracia forjada durante la colonia. Estarán ligados también a la Iglesia católica que mantiene una presencia importante en la mayoría de la población. Esta oposición entre liberales y conservadores es un reflejo pálido de lo que ocurre en Europa en esos mismos años, y perderá vigencia —como en Europa— cuando el movimiento popular empiece a amenazar los privilegios que ambos sectores comparten. Para ese entonces el centro de decisiones económicas y políticas estará además pasando de Inglaterra a la nueva potencia capitalista: los Estados Unidos de Norteamérica, cuyo "destino manifiesto" la lleva a ocupar el Oeste de América del Norte y dominar el Sur del continente.

La etapa liberal en América Latina no será sino un remedo de lo que sucede en los países centrales. En realidad la estructura social y económica apenas se modifica, pero se pone, eso sí, al servicio del capitalismo internacional naciente. Los intereses de la burguesía de esos países instauran, con la complicidad de los sectores dominantes locales, una refinada explotación de las clases populares latinoamericanas. Algunos sectores de ellas ven incluso empeorar su situación en relación al período colonial. Todo esto es adornado y disimulado por una fraseología sobre las

---

(23) Un buen ejemplo es el liberal argentino Domingo Sarmiento, el título de su conocida obra "Facundo. Civilización y Barbarie" es significativo.

libertades políticas y la modernización que pudo engañar a algunas fracciones de la población, pero que fue revelando poco a poco su mentira. El movimiento por las libertades modernas, la democracia y el pensamiento racional y universal en Europa y Estados Unidos, significó en América Latina una nueva opresión y formas más despiadadas de despojo de las clases populares. La explotación ejercida por los países modernos, paladines de la libertad, constituye una traumática experiencia que no es posible olvidar cuando se habla de libertad y democracia en el continente (24).

Abertura al mundo moderno y cuestión social

Hacia 1930 las estructuras económicas y políticas de algunos países latinoamericanos sufren cambios importantes debido a la crisis económica internacional. En los países de más sólida economía se dan los primeros pasos en el camino de la industrialización por sustitución de importaciones. Nuevas cuestiones se

---

(24) Moltmann en la Carta abierta a Miguez Bonino no parece comprender la perspectiva que nace del otro lado de la historia. En dicha carta expresa su preocupación por lo que él considera un escaso interés por parte de la teología de la liberación en la libertad y la democracia. Lo que ocurre es que nuestra experiencia histórica es diferente; y ella nos hace atentos a las mentiras de la sociedad burguesa y a los caminos que las clases populares deben tomar a fin de conquistar una auténtica democracia y una libertad real. Ese proceso es un aspecto de lo que llamamos liberación. La misma incomprensión está presente en la observación sobre la referencia a hechos históricos o a pensadores europeos en teología de la liberación. Dada la situación histórica y cultural de América Latina, ellos son necesarios para comprender ciertos aspectos de nuestra realidad. Pero lo que importa no es la alusión material a esos acontecimientos o ideas, sino el punto de vista desde el cual los leemos. A ese punto de vista está dedicado este trabajo.

plantean a los ambientes católicos de los países del Sur de América Latina (Argentina, Sur del Brasil, Chile, Uruguay), racial y culturalmente más cercanos y abiertos a Europa. Esto favoreció el traslado a América Latina de la corriente social-cristiana que jugó un papel en el despertar de la conciencia social de ciertos grupos cristianos. Esa corriente había surgido bajo la influencia del ala moderna del liberalismo católico, de algunas ideas del catolicismo social francés y de la doctrina social de la Iglesia nacida con León XIII. Jacques Maritain será su principal forjador y vertebrará esas diferentes líneas con la filosofía tomista. Es un intento por liquidar la mentalidad de cristiandad y abrirse moderadamente a los valores del mundo moderno, y a los ideales de la libertad y la democracia burguesas. En esa óptica la situación de miseria en la que se encuentra la inmensa mayoría del pueblo latinoamericano, dejó de ser vista como una especie de fatalidad histórica y las personas que la vivían dejaron de ser consideradas como simples objetos de obras caritativas. La injusticia social comenzó a aparecer como la causa fundamental de esa situación. ¿Cómo ser cristiano sin comprometerse en remediar este estado de cosas? Cada uno se sentía interpelado por esta dura realidad, pero se percibía menos claramente que era la sociedad entera y su sistema de valores los que se hallaban cuestionados desde la raíz; y por lo tanto lo cristiano, pero en forma más global y exigente. No es extraño por eso que en algunos países (Chile por ejemplo, pese a recientes marchas atrás) los partidos social-cristianos hayan podido convertirse en aliados y apoyo de los sectores más conservadores. En la perspectiva social cristiana, crear una sociedad más justa y más cristiana era hacer de esta misma sociedad algo mejor: integrar a los marginados, atender a las injusticias más clamorosas. A veces el proyecto iba más lejos, pero el análisis socio-económico, carente de un método científico, no dejaba lugar en última instancia y pese

a las intenciones, sino a generales y vagas defensas de la dignidad de la persona humana. Todo eso era encuadrado, además, por el "ideal histórico concreto" (la expresión es de Maritain) de una sociedad inspirada en valores cristianos, percibidos como compatibles con una moderada reivindicación de las libertades democráticas y de la justicia social.

La perspectiva social - cristiana no tuvo en todos los países de América Latina el mismo peso. En muchos de ellos se fue rápidamente atento —en círculos cercanos a los grupos apostólicos laicos— a las insuficiencias y ambigüedades de la etiqueta cristiana en la acción política. La inserción en la política partidaria se hizo entonces a través de organizaciones diversas en las que participan abiertamente cristianos y miembros de otras familias espirituales (Brasil, Perú, Uruguay). Los cristianos se agrupan en tanto que tales en otro plano, en el de una clara profesión de fe; se conforman comunidades en las que compartían sus experiencias de vida cristiana a partir de compromisos políticos diferentes. Mal vistos por quienes preferían hacer —aunque en un contexto algo distinto al tradicional y conservador— de lo cristiano un bloque religioso - político con fachada de "humanismo cristiano" y encauzado en partidos políticos de inspiración cristiana, esos cristianos se afirmaron poco a poco en algunos países latinoamericanos. Dieron así batallas que impidieron la canalización obligada de los sectores cristianos en una perspectiva política única; se abrieron a otros puntos de vista y empezaron desde hace más de una década una lucha contra el uso ideológico de lo cristiano, tanto por los sectores conservadores como por los grupos social - cristianos.

En los países en que esa distinción de planos se vivió con alguna intensidad, la radicalización política de los cristianos ocurrirá más temprano. Además la entrada en una nueva postura política no será hecha

en primer lugar en polémica con un inmediato pasado de instituciones temporales de inspiración cristiana. Lo que si marcará, y con razón, otros procesos (25).

Los de abajo

Desde los inicios de la conquista, los pueblos indígenas de América se rebelaron contra sus dominadores, así como lo harán también los esclavos negros contra sus nuevos amos (26). La historia escrita nos habla poco de esto, paulatinamente vamos sin embargo recuperando la memoria de las luchas por la liberación en el continente. Conforme pasa el tiempo motivos cristianos se harán presentes en esas rebeliones. Los indios, negros y mestizos que han recibido el evangelio encuentran en él razones para rechazar la opresión a la cual son sometidos. Leen el evangelio a partir de su situación y de su propia cultura, esto da lugar a enfoques que no corresponden a la ortodoxia tradicional, pero muchas veces en esa lectura se halla en profundidad el sentido de la justicia que encontramos en la Biblia (27). La fundamentación

---

(25) El caso más típico es el de Chile. En este país la democracia cristiana captó hasta 1969 - 1970 las inquietudes políticas despertadas en grupos cristianos.

(26) No disponemos para América Latina de un trabajo como el de H. Aptheker "American negro slave revolts" (New York. International Publishers, new edition, 1974), pero sería muy instructivo poder seguir la pista de la historia de este importante sector del pueblo oprimido latinoamericano; algún material puede encontrarse en los artículos y bibliografía recogidos en Ann M. Pescatello "The African in Latin America" (New York, A. O. Knopf, 1975), en Leslie B. Rout "The african experience in Spanish America 1502 to the present day" (Cambridge, Cambridge University Press, 1976); y en el contexto peruano Denys Cuche "Poder blanco y resistencia negra en el Perú", Lima, IEP, 1975.

(27) En esta línea encontramos, por ejemplo, a Juan Santos Atahualpa que condujo una rebelión indígena a mitad del siglo XVIII, y también de alguna manera a Túpac Amaru que se insurgió hacia fines del mismo siglo.

ideológica tomará con frecuencia el camino del mesianismo político - religioso (28). Es una veta ambigua pero rica para seguir la ruta de la liberación de los pobres en América Latina.

Ciertas capas populares intervienen en las guerras de emancipación, pero dejan en sus resultados pocas huellas de sus aspiraciones. En la segunda mitad del siglo XIX, llegan las primeras corrientes del socialismo francés sensible a la miseria de la nueva clase proletaria creada por el capitalismo industrial. Ellas producen en el continente ciertos documentos de protesta ante la pobreza de las masas, pero pocas acciones organizadas. Las clases populares son sobre todo campesinas; el trabajador minero y el obrero urbano son todavía un sector incipiente. Hacia fines del siglo las primeras organizaciones y luchas sindicales serán canalizadas por el anarquismo que mantendrá su influencia hasta bien entrado el siglo XX. Al comenzar este siglo, el socialismo de la Segunda Internacional se hará presente en sectores obreros e intelectuales, y contribuirá poderosamente a la organización de centrales de trabajadores, al mismo tiempo que se constituye en partidos políticos. La corriente socialista conocerá después de 1920 las vicisitudes del enfrentamiento de una línea moderada y de otra que asume una perspectiva más revolucionaria. La segunda tendrá en José Carlos Mariátegui su mejor hombre de acción y pensador. Mariátegui intentará pensar con creatividad la realidad latinoamericana en términos marxistas. Nativo de uno de los países viejos del continente, el Perú, la cuestión indígena

---

(28) Habría que revisar en esta perspectiva la compleja historia de los "Cristeros" en México en este siglo. Sobre el mesianismo puede consultarse María Isaura Pereira de Queiroz "Historia y etnología de los movimientos mesiánicos", México, Siglo XXI, 1969.

será para él un exigente y permanente tema de reflexión (29).

Salvo figuras excepcionales y aisladas como don Clotario Blest, fundador de la Central Unica de Trabajadores (CUT) de Chile, pocos cristianos participaron, entre los dirigentes, en estos comienzos de organización y conciencia política de las clases populares latinoamericanas. Posteriormente, un mayor número de ellos se encontrarán presentes en importantes pero a menudo episódicos movimientos populistas y de afirmación nacional, o en algunos países canalizados por la corriente social - cristiana con tendencia a organizar sindicatos paralelos. Años más tarde y más avanzadamente, esas energías serán orientadas en trabajos, organizaciones y partidos sin etiqueta cristiana, algunos de los cuales optarán por una perspectiva socialista.

Los últimos años de América Latina se caracterizan por la creciente conciencia de la presencia real y exigente del mundo del otro: el pobre, el oprimido, la clase explotada. En un orden social hecho económica, política e ideológicamente por unos pocos y para beneficio de ellos mismos, el "otro" de esa sociedad —los clases explotadas, las culturas oprimidas, las razas discriminadas— comienza a hacer oir su propia voz. Empieza a hablar cada vez menos por intermediarios y a decir directamente su palabra, a redescubrirse a sí mismo y a hacer que el sistema perciba

---

(29) Gracias a Mariátegui tuvo lugar en el Perú hace casi 50 años una polémica política e ideológica entre la perspectiva de clase social y el enfoque interclasista de la nación contra el imperialismo, defendido por Haya de la Torre. Polémica que décadas más tarde reproducirá de alguna manera el peronismo y que pesa sobre la interpretación de la realidad latinoamericana, y repercute sobre la reflexión teológica.

su presencia inquietante. Comienza a ser cada vez menos objeto de manipulación demagógica, o de asistencia social, más o menos disfrazada, para convertirse poco a poco en sujeto de su propia historia y en forjador de una sociedad radicalmente distinta.

Los intentos revolucionarios de México (en sus aspectos más populares) así como de Bolivia y de Guatemala en la década del 50 cumplieron un papel precursor. La revolución socialista de Cuba, sea cual fuere hoy el análisis que algunos puedan hacer de ella, abrió nuevas perspectivas. El año 1965 marca un punto alto en la lucha armada en el continente y aceleró la radicalización política, aun de aquellos que creían que debería buscarse otros caminos para la acción revolucionaria. Las figuras de Camilo Torres y del "Che" Guevara, simbolizando a tantos otros de nombres ignorados, pusieron un sello irrevocable al proceso latinoamericano, cuestionando e influyendo definitivamente en ciertos sectores cristianos.

Desde esos años en efecto, un creciente número de cristianos, al inicio sobre todo en Brasil, pero pronto también en otros países, es sujeto activo en ese proceso, y gracias a esto en el descubrimiento —que en la mayor parte de los casos significa tomar conciencia de su propio mundo— del mundo de los explotados del continente. Este compromiso constituye el hecho mayor de la vida de la comunidad cristiana latinoamericana, y da lugar a una nueva manera de ser persona y creyente, de vivir y de pensar la fe, de ser convocado y de convocar en "ecclesia". Ese compromiso señala una línea divisoria entre dos experiencias, dos tiempos, dos mundos, dos lenguajes en América Latina y por consiguiente en la Iglesia latinoamericana.

Esta participación de los cristianos —de diferentes confesiones —en el proceso de liberación tiene

grados de radicalidad variables, matices propios en los diferentes países latinoamericanos, se expresa con lenguajes en búsqueda que avanzan "por ensayo y por error". A veces se empantana en recodos en el camino, en otras ocasiones aprieta el paso gracias a tal o cual acontecimiento.

América ha sido siempre para el pueblo profundo y pobre un continente de opresión y represión. Actualmente, después de las experiencias socialista en Chile, de movimientos de masas en Argentina, reformistas y nacionalistas en otros países, la represión se ha hecho más feroz y refinada (30). Se añade así a lo que Medellín califica certeramente como "violencia institu-

---

(30) Ver los importantes trabajos de J. Comblín sobre el sistema de seguridad nacional, por ejemplo en "La Iglesia y la ideología de la seguridad nacional" (Lima, MIEC-JECI; 1976); cf. también las críticas que hace al respecto A. Methol Ferré "Sobre la actual ideología de la Seguridad Nacional" (artículo mimeografiado). Ya Don Cándido Padín había llamado la atención sobre este tema hace algunos años ("La doctrina de la seguridad nacional a la luz de la doctrina de la Iglesia") en Sedoc (Petrópolis) Vol. I, 1968, col. 432 - 434). Cf. también pero en otra perspectiva, Genaro Arriagada, José Manuel Santos y otros "Seguridad Nacional y Bien Común", Santiago de Chile, 1976; y un trabajo reciente igualmente pero que da alguna mayor importancia a los factores económicos en el Estado de Seguridad Nacional: Gerald y Patricia Mische "Toward a Human World Order (Beyond the National Security Straitjacket)" (New York, Paulist Press, 1977). Podemos esperar una abundante bibliografía sobre este punto en el tiempo que viene. Si se quiere de veras ser realista en el estudio de esta cuestión es necesario percibir que no basta hablar del Estado, éste no cae en paracaídas desde otro planeta; hay que tener en cuenta los intereses económicos y sociales que están detrás del poder político. Sin ver el papel de las corporaciones multinacionales y la situación presente del capitalismo internacional, por ejemplo, poco se puede entender de los sistemas políticos que se están implantando en América Latina como respuesta al movimiento popular de estos años.

cionalizada", el uso indiscriminado de la fuerza (prisión, masacre, torturas, etc.) y la violación sistemática de los más elementales derechos humanos para mantener en el "orden" a los movimientos populares (31).

Pero el movimiento popular continúa afirmándose en la base. Se ahonda y madura la conciencia política de las mayorías desposeídas, se gana en organización autónoma, se aprende nuevas maneras de trabajar. Los logros y los fracasos son experiencias aleccionadoras. La sangre derramada de aquellos —aparezcan o no en las primeras páginas de los diarios— que se alzaron contra una injusticia secular, da aceleradamente inesperados títulos de propiedad sobre una tierra cada vez más ajena y al mismo tiempo cada vez más reclamada por los que la Biblia llama "los pobres del país". El movimiento popular sabe de retrocesos y ambigüedades, propios de todo proceso histórico, pero también de firmeza, de esperanza, de realismo político y de una capacidad de resistencia que los defensores del orden establecido comprenden difícilmente; y que inclusive desconcierta a las élites revolucionarias que condujeron —sufriendo duras frustraciones— algunos procesos en estos últimos años de América Latina.

En este contexto ha nacido y madura la teología de la liberación. Ella no podía surgir antes de un cierto desarrollo del movimiento popular y de la madurez de su praxis histórica de liberación. Estas luchas son el lugar de una nueva manera de ser hombre y mujer en América Latina, y por lo mismo de un nuevo modo de vivir la fe y el encuentro con el Padre

---

(31) Hechos denunciados en valientes y claros textos de los episcopados paraguayo y brasileño por ejemplo. Ver también los textos reunidos en "Bolivia 1971 - 76. Pueblo, Estado, Iglesia. Testimonios de cristianos" Lima, CEP, 1976.

y los hermanos. Esta experiencia espiritual (en el sentido de Pablo, "vivir según el Espíritu") en el seno mismo del conflicto social y en solidaridad con los ausentes de la historia está en la fuente de este esfuerzo teológico (32).

2.—EL SISTEMA EN CUESTION

Los pobres, los condenados de la tierra, no cuestionan en primer lugar el mundo religioso, ni sus presupuestos filosóficos. Se trata más bien de un cuestionamiento del orden económico, social, político que los oprime y margina y también por cierto, de la ideología que pretende justificar esa dominación. Sólo en ese cuadro se comprenden los desafíos a la fe que vienen desde el mundo de los explotados.

Este cuestionamiento quiere ir a las raíces de la miseria y la injusticia que se viven en América Latina y otras partes del mundo, y por ello el camino es la revolución social y no un reformismo de medidas atenuantes. Liberación y no desarrollismo, socialismo y no modernizaciones del sistema imperante. A los "realistas" estas opciones les parecen utópicas y román-

---

(32) La experiencia espiritual en ese contexto —aunque esto disguste a los intelectuales que formados en un rancio racionalismo escolástico prefieren trabajar en teología con hipótesis abstractas, para ellos la perspectiva de una fe concreta es en el fondo una molestia— es un tema capital para la teología de la liberación. Son muchos los cristianos que han comenzado a experimentar lo que desde la prisión deseaba Frei Betto: "encontrar una manera propia de vivir el Evangelio dentro de la realidad latinoamericana, supone además una espiritualidad, una forma concreta de docilidad al Espíritu que nos lleve a la comunión con Dios y con las personas en la historia de este pueblo tan explotado y oprimido" ("Cartas do cárcere", carta del 15/1/1973, p. 14).

ticas. Y se comprende. Ellas forman parte de una racionalidad que les es ajena. La racionalidad de un proyecto histórico que no viene de las clases dominantes, sino de los de abajo. Proyecto que denuncia una sociedad construida en beneficio de unos pocos y que anuncia un orden social hecho en función del pobre y oprimido. Proyecto en elaboración que se alimenta de la lucha diaria de un pueblo por vivir en la opresión, por resistir a la represión y por luchar por la liberación. La teoría de la dependencia contribuyó en años pasados en el plano de las ciencias sociales, a la nueva conciencia política que surgía en el continente. Dependencia externa y dominación interna marcan las estructuras sociales de América Latina según estos análisis. Los primeros trabajos no señalaron suficientemente, tal vez, que el primer enfrentamiento se da no entre naciones o continentes, no entre un centro y una periferia (entendidos geográficamente) sino entre clases sociales. En ese cuadro es posible analizar, sin subestimar, otras confrontaciones que tienen su dinamismo propio: nacionalismo, perspectiva racial. El papel de las corporaciones multinacionales aparece también ahora más claro en el control económico y político de los países pobres (33). Todo esto está hoy presente y permite dibujar mejor la naturaleza del capitalismo dependiente que caracteriza la formación social latinoamericana.

Aquí en el corazón de un proceso histórico, y no en la tranquilidad de una biblioteca o de un diálogo entre intelectuales surge para el movimiento popular el encuentro con las ciencias sociales y el análisis marxista. Ellos aparecen como importantes para com-

---

(33) Cf. Stephen, Hymer "Empresas multinacionales: la internacionalización del capital", Buenos Aires, Periferia. 1972. Theotonio Dos Santos "Imperialismo y empresas multinacionales", Buenos Aires, 1973. Cf. también los análisis del documento de Cristianos por el socialismo (Québec, 1975).

prender los mecanismos de opresión del orden social imperante. Lo cuestionado por los explotados es sobre todo ese sistema, es imposible vivir y pensar la fe fuera de ese cuestionamiento. Ese es también por consiguiente el espacio del encuentro de las ciencias sociales y del análisis marxista con la teología, encuentro crítico pero que se da en la dinámica de un movimiento histórico que supera individualidades, dogmatismos y entusiasmos pasajeros. Por ello todo terrorismo intelectual al respecto equivoca su punto de mira (33 a.).

El proyecto de una sociedad distinta incluye también la creación de una nueva persona humana, cada vez más libre de toda servidumbre que le impida ser agente de su propio destino en la historia. Esto lleva a cuestionar las ideologías dominantes que hoy modelan a las personas en nuestra sociedad. En esas ideologías están presentes ciertos elementos religiosos. Sólo en el cuadro del cuestionamiento al conjunto del orden establecido es posible comprender la crítica a la religión en tanto que ésta aparece como reforzando la dominación sobre los sectores explotados y marginados. Este reconocimiento de la importancia del condicionamiento social para nuestra vida cristiana y reflexión teológica lleva a una seria preocupación por la relación entre teología e ideología. Esta es una obligada cuestión para quien intenta una reflexión desde los ausentes de la historia (34).

(33a) Ver al respecto el reciente e importante libro de J. Miguez Bonino "Christians and Marxists. The mutual challenge to revolution" (Michigan, Grand Rapids, 1976), cf. en particular el punto de vista del autor (p. 7) y la presentación de la tesis del libro (p. 19).

(34) Cf. Juan Luis Segundo "Liberación de la Teología", Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1975; y James H. Cone "The God of the Oppressed", New York, The Seabury Press, 1975.

Sin embargo, la construcción de una sociedad distinta y de una nueva persona no será auténtica si no es asumida por el pueblo oprimido mismo, y para ello deberá partir de los valores de ese pueblo. Desde él se opera el cuestionamiento radical del actual orden social y la abolición de la cultura opresora. Unicamente así puede llevarse a cabo una verdadera revolución social y cultural. Entre los valores de ese pueblo está la religión popular. Incomprensible y despreciada por la mentalidad ilustrada y burguesa, sus representantes no se niegan sin embargo a manipularla para defender sus privilegios. No se puede ignorar la presencia de elementos de la ideología dominante en la religión popular, pero no ver sino este aspecto es simplificar un hecho complejo y rico en virtualidades. Las experiencias religiosas del pueblo están también cargadas de valores de protesta, resistencia y liberación (35).

En este contexto nuestra pregunta no es cómo hablar de Dios en un mundo adulto, como lo era para la teología progresista. El interlocutor de la teología de la liberación es el **"no persona"**, es decir aquellos

---

(35) Hace casi tres años comenzamos en el Centro Bartolomé de las Casas (Lima), una investigación sobre "Religiosidad Popular y Evangelización Liberadora". El marco teórico de este trabajo se halla en una primera publicación: Raúl Vidales y Tokihiro Kudó "Práctica religiosa y proyecto histórico" (Lima, CEP, 1975). La importancia de esta cuestión —es necesario recordarlo ahora ante sumarias y antojadizas versiones al respecto— había sido señalada ya en nuestro trabajo "Teología de la Liberación" (Lima, CEP, 1971; en adelante TL) en el que después de hacer notar que "la relación entre evangelización y religiosidad popular comienza a ser vista con ojos diferentes" indicábamos una primera bibliografía al respecto (o.c. p. 90, n. 20). Esta preocupación era la consecuencia —también esto va contra arbitrarias interpretaciones— de nuestro rechazo a aceptar simplistamente la validez del proceso de secularización, en ese entonces tema de moda, para América Latina (l.a.).

que no son considerados como seres humanos por el actual orden social: clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas (36). Nuestra pregunta es más bien cómo decirle al no persona, al no humano, que Dios es amor y que ese amor nos hace a todos hermanos y hermanas. La experiencia y la reflexión de fe que arranca desde acá no se situará sólo en un plano religioso, como aquella que parte de la crítica del no creyente. En este contexto el hiatus no es en primer lugar entre creyentes y no creyentes, sino entre opresores y oprimidos. Y entre los opresores hay quienes "se hacen llamar cristianos" como diría Bartolomé de las Casas. Contrariamente a lo que ocurre en el nivel en que se plantea la crítica a la religión del espíritu moderno, donde lo religioso crea una división entre personas que comparten el mismo nivel de vida y el mismo mundo social, aquí opresores y oprimidos "compartirían" la misma fe. Pero se separan en el plano económico, social y político; es más, en este campo unos explotan a otros. La contradicción salta a la vista. Diferenciar así el plano de la fe de las realidades históricas en las que ella es vivida, no resiste el menor análisis en confrontación con la palabra de Dios. Y sin embargo esa mentira se ha mostrado tenaz en ambientes que se hacen llamar cristianos.

3.—DESDE LOS "CRISTOS AZOTADOS DE LAS INDIAS"

Vivir y pensar la fe desde los "ausentes de la historia" replantea el modo de entender el mensaje salvífico del Evangelio. Situarse de lleno en el mundo de la opresión, participar en las luchas populares por la

---

(36) La mujer de esos sectores sociales es doblemente explotada, marginada y despreciada.

liberación lleva a releer la fe; pero esa relectura supone una ubicación en la historia diferente a aquella de los sectores dominantes de la sociedad. La ruptura entre las teologías tradicional y progresista con la teología de la liberación no es sólo teológica. Hay primero una ruptura política sin la cual no se comprende el esfuerzo de la teología de la liberación por repensar las luchas de los pobres y oprimidos de este mundo. Esa ruptura política, arraigada en diferentes clases sociales, nos hace ver que la cuestión central no está entre teología europea y teología latinoamericana (37). También en América Latina tenemos teología tradicional y teología moderna, ellas corresponden a los sectores dominantes de nuestras sociedades. El "locus" de la teología de la liberación es otro. Está en los pobres del subcontinente, en las masas indígenas, en las clases populares; está en la presencia de ellos como sujeto activo y creador de su propia historia, en las expresiones de su fe y de su esperanza en el Cristo pobre, en sus luchas por liberarse.

Esto fue claramente percibido por un sector de misioneros del siglo XVI. Por razones de brevedad y por no disponer de mayores fuentes nos limitaremos a recordar el esfuerzo teológico de Bartolomé de Las Casas. La presencia y el alcance de la perspectiva del pobre en la teología posterior al siglo XVI está aún por estudiarse. Para ese estudio habrá que tener en cuenta no sólo los intentos a partir de la racionalidad teológica aceptada, sino sobre todo el lenguaje simbólico en el que el pueblo expresa su resistencia, sus combates, su experiencia religiosa. Ya hemos señalado, por otra parte, las características de

---

(37) Esto ha sido señalado con precisión por P. Richard en un excelente artículo "Teología de la liberación latinoamericana. Un aporte crítico a la teología europea" en Páginas, (Lima). Julio 1976.

la asimilación de la ideología liberal en América Latina. El grito popular está también presente en ese tiempo, en particular durante las luchas de emancipación, pero será acallado. Desde el punto de vista teológico la modernidad será relativamente infecunda entre nosotros. Aquellos que se situaron —y se sitúan todavía— en ese contexto no llegaron a pensar desde y con el pueblo latinoamericano. Pero la situación del movimiento popular ha cambiado en esta última década y esto creó las condiciones para iniciar —reiniciar para ser más exactos— una relectura de la fe desde las luchas y esperanzas de los pobres. A estos esfuerzos nos referiremos en los últimos párrafos de este trabajo.

El Indio: ¿infiel o pobre?

La conquista y colonización del continente descubierto por Colón fueron rápidamente presentadas como una obra misional. La salvación de estos infieles mediante su incorporación a la Iglesia será el motivo reconocido de la obra de España en América. La motivación cristiana justificará, pero también enjuiciará la empresa colonizadora. Esta doble función estará en el centro de la llamada "Controversia de las Indias".

Para Las Casas, la salvación —la gran preocupación de toda su vida y el motivo último de su esfuerzo misionero— está ligada al establecimiento de la justicia social. Este lazo es tan hondo para Bartolomé que lo lleva, sobre dos puntos por lo menos, a invertir la jerarquía de los problemas que se planteaban tradicionalmente los misioneros. Bartolomé de Las Las Casas señala, en primer lugar, que los españoles mismos están poniendo en juego su propia salvación debido al comportamiento que tienen para con los indios. Si no cesan —dirá Las Casas— en sus robos, saqueos y explotación de los indios serán sin duda

condenados "porque es imposible que alguno se salve si no observa la justicia" (38). La salvación de los "fieles", de los que pretenden ser cristianos, está más en cuestión que la de los "infieles". Bartolomé tiene, en segundo lugar, la hondura profética de ver en el indio más a un pobre según el Evangelio que a un infiel, y por eso dice en carta al Emperador que si la muerte y la destrucción de los indios fuese la condición para que sean cristianos, mejor será que "nunca jamás fuesen cristianos" (39). En otras palabras, que más vale "indio infiel pero vivo" que "indio cristiano pero muerto". Punto de vista que algunos se apresurarían a calificar de materialista tal vez... Pero lo que ocurre es que para Las Casas la salvación en Cristo no puede hacer caso omiso de la justicia social.

Las posiciones de Las Casas tienen muchos partidarios que, como él, trabajan activa y organizadamente en defensa del indio (40). Pero tienen también decididos enemigos, uno de los más renombrados defensores de la conquista y colonización es Juan Ginés de Sepúlveda. El alegato justificador de Sepúlve-

---

(38) "Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión", México, Fondo de cultura económica, 1942, p. 545.

(39) "Entre los Remedios" (1542) en "Obras Escogidas", Madrid, BAE, 1958, V, p. 118.

(40) J. Friede ("Bartolomé de las Casas: Precursor del Anticolonialismo", México, Siglo XXI, 1974) ha subrayado este aspecto de la obra de Las Casas, combatiendo así la imagen de "idealista" con la cual es presentado a menudo. Ver también sobre los obispos de esa época E. Dussel "Les évêques hispano-américains, défenseurs et évangélisateurs de l'indien 1504-1620". Wiesbaden, Steiner, 1970; y del mismo autor su conocida "Historia de la Iglesia en América Latina", Barcelona, Nova Terra, 1974. Cf. la excelente selección de textos publicada en "La larga marcha de Las Casas" (Lima, CEP, 1975), con introducción y comentarios de J. B. Lasségue.

da tiene como argumento central el que los indios son naturalmente siervos, inferiores a los europeos que son sus amos naturales. Esta distinción entre dos clases de seres humanos se basa en un célebre texto de Aristóteles y en textos poco claros de Tomás de Aquino acerca de la esclavitud. El sometimiento de los indios a los españoles es para Ginés conforme a la naturaleza humana, las guerras para lograr ese sometimiento están entonces plenamente justificadas. Además ellas son necesarias para poder evangelizar a esos pueblos rudos, bárbaros, de costumbres antinaturales. Todo esto es expuesto con brillantez, abundantes citas y es presentado como la doctrina tradicional (éste es un conocido recurso, empleado también en nuestros días). Se trata de una teología justificadora de la opresión ejercida por la clase de los encomenderos, que como es normal aplaudirán a este decidido defensor de sus privilegios. Muchos otros Sepúlvedas hemos tenido después en América, abogados de la explotación y esclavitud de las mayorías en nombre de la "civilización occidental y cristiana"; pero tal vez sólo en estos últimos años encontramos algunos tan francos y claros como él para justificar la opresión y la masacre de los pobres y explotados del continente que luchan por su liberación.

La posición de Bartolomé de Las Casas ya la conocemos. No tiene interés aquí seguir los vericuetos de su argumentación. Vale la pena sin embargo hacer algunas consideraciones de importancia desigual, pero que nos permitirán situar mejor la perspectiva teológica de la que será un precursor.

Antes de argumentar, con gran acopio de citas y con sutiles distinciones contra las tesis de Sepúlveda, Fray Bartolomé hace una observación que descalifica desde la práctica la posición de su adversario. Las tesis defendidas por Sepúlveda son la causa "de la perdición de tan infinitas gentes y despoblación de

más de dos mil leguas de tierra, que han muerto y despoblado con nuevas y diversas maneras de crueldad e inhumanidad de los españoles en las Indias, conviene a saber: las que llaman conquistas y las encomiendas" (41). La mejor refutación a una teología está en sus consecuencias prácticas y no en argumentos intelectuales. No es un texto aislado, Fray Bartolomé reprochará muchas veces a Sepúlveda su intelectualismo, su falta de conocimiento de las Indias y de lo que implica en concreto lo que sostiene teológicamente. Bartolomé de Las Casas fue un hombre de acción, su obra teológica no es sino un momento de esa acción, de su compromiso con los indios.

Esta manera de hacer teología lo diferencia de los teólogos más clásicos y académicos, por ejemplo del teólogo más famoso de su tiempo: Francisco de Vitoria. Nos parece un error reducir la argumentación de Las Casas sobre la controversia de las Indias a las posiciones de Vitoria. Es cierto que éste gracias a una sólida formación tomista y alertado por los religiosos dominicos misioneros en las Indias, hace avanzar la reflexión teológica-jurídica hacia lo que se llamará el Derecho de Gentes y el Derecho Internacional. Es cierto también que hay muchos puntos de coincidencia entre estos dos grandes dominicos, y que Las Casas tendrá un gran respeto por el Maestro de Salamanca, pero respecto de las cuestiones planteadas por la conquista de las Indias, Vitoria queda a mitad de camino. Refuta con gran vigor las razones aducidas para hacer la guerra y someter a los indios. Pero reintroduce su posibilidad al señalar como hipótesis los motivos que justificarían en determinados casos esas guerras. Hipótesis abstractas, propias de un teó-

---

(41) "Aquí se contiene una disputa o controversia" (1552) en O.E., V, p. 293.

logo sin contacto directo con la realidad, pero cualquiera que conocía la situación de las Indias sabía que eran falsas. Francisco de Vitoria es un teólogo centrista, representa al ala más avanzada y moderna de los sectores dominantes. La perspectiva de Bartolomé de Las Casas es otra. Su punto de partida es el indio, la raza despreciada, la humanidad explotada. Es por eso que Fray Bartolomé cita muy poco a Vitoria o critica sus posiciones intelectuales y alejadas de la experiencia (42). Todo centrismo —político o teológico— abre las puertas a las posiciones más reaccionarias, así el centrismo de Vitoria permitía una acción bélica, aunque moderada, contra los indios.

Y esto nos lleva a una tercera consideración. ¿Es verdad que una teología más cercana a la práctica, al compromiso con las luchas populares, al cálculo de una acción eficaz, al testimonio de fe, es menos seria y científica? Así son opuestos muchas veces Vitoria y Las Casas. Creemos que no, tal vez se trate de un rigor científico y de una racionalidad a la que no están acostumbrados los dominantes del sistema o los que dependen ideológicamente de ellos, pero es un hecho que la participación directa en un proceso histórico, en las luchas de los pobres, en las expresiones populares de la fe, permite percibir en el mensaje cristiano aspectos que escapan a otras perspectivas. Lo hemos visto al exponer las ideas de Las Casas sobre salvación y justicia. Eso venía, insinuábamos, de que el indio no es visto sólo como un infiel por evangelizar sino como un pobre según el Evangelio, como un "otro" cuestionante de la cristiandad occidental. Bartolomé de Las Casas profundiza esta perspectiva gracias a una de sus más grandes

---

(42) En la "Apología", obra de la que esperamos una pronta edición castellana, Las Casas toma distancia respecto de Vitoria porque las opiniones de éste no tienen en cuenta lo que está realmente sucediendo en las Indias.

intuiciones: Cristo nos habla desde los indios. Esto aparece ya en el relato que él mismo hace de su conversión, y lo repetirá muchas veces. "Yo dejo en las Indias —escribirá— a Jesucristo, nuestro Dios, azotándolo y afligiéndolo y crucificándolo no una sino millones de veces" (43). Esto es inconcebible en la teología de Sepúlveda, el indio nacido para ser siervo no puede ser identificado con Cristo, los señores sí sin duda. Esto no fue ni podía ser visto en la teología de Vitoria. En la teología de Bartolomé de Las Casas tocamos aquí el fondo: Cristo interpela desde los oprimidos, denuncia un régimen de explotación impuesto por los que se dicen cristianos y llama —evangeliza— a una mayor fidelidad a su Evangelio.

Bartolomé de Las Casas y los que como él tomaron el partido del indio, son testigos de la confrontación de la cristiandad medieval con el "otro" del mundo conocido hasta entonces. Formadas en la teología tradicional, personas de su época encuentran sin embargo nuevas pistas al intentar leer el Evangelio desde "los Cristos azotados de las Indias" (44).

---

(43) "Historia de las Indias" en O.E., II, p. 356. Es interesante notar que si bien Las Casas asume la causa de los indios, esto no le impide defender igualmente a los españoles pobres frente a los que tienen el poder en las Indias (Cf. Friede, o.c., p. 105).

(44) La conocida intervención de Las Casas a propósito de los esclavos negros en las Indias, ha servido para ataques y calumnias que obligan a precisar algunos puntos. En 1516 Las Casas aceptó y aconsejó, para mejorar la condición de los indios, que se trajeran esclavos negros. Pero no fue él quien los introdujo en las Indias, una cédula real de 1501 ya autorizaba este hecho. Además, y sobre todo, Las Casas ha dejado claros y dolorosos testimonios de su arrepentimiento por la sugerencia que dio en los comienzos de su lucha por el indio.En una obra de madurez, la que más largamente trabajó y meditó, escribe, después de autocriticarse, que "los negros tienen el mismo derecho a la libertad que los indios"; y en otro lugar declara que "no está se-

La línea de compromiso y reflexión teológica que se inicia con Bartolomé de Las Casas tendrá continuadores durante la colonia, pero sin la amplitud y agresividad que tenía el siglo XVI. Habrá que esperar hasta bien entrado el siglo XX para ver retomada esa perspectiva. En Bartolomé de Las Casas y en los que como él se dejaron interpelar por el indio, la teología de la liberación reconocerá a quienes abrieron el camino que ella intenta recorrer. Continuidad, en otro horizonte y con otro lenguaje, con esa teología del siglo XVI, ruptura con la teología dominante marcada por el espíritu moderno. Antes de retomar el hilo de una teología que viene desde los "Cristos azotados de las Indias", conviene por eso decir algo sobre la influencia del espíritu moderno en la reflexión teológica de América Latina. Disgresión breve en realidad porque, como ya lo hemos recordado, la mentalidad moderna no produjo una reflexión teológica propia y creativa en América Latina.

En el siglo XIX y las primeras décadas del presente, los sectores tradicionales de la Iglesia se mantuvieron siempre en posición de fuerza y en actitud defensiva. Por otra parte la debilidad ideológica de la incipiente clase burguesa no estimuló la respuesta teológica. Todo se redujo a una pobre repetición de los enfrentamientos entre liberales y conservadores que tenían lugar en Europa. Los sectores protestantes estaban más cerca del espíritu moderno, pero

---

guro si su ignorancia y buena intención (al dar aquel consejo) lo excusará ante el juicio divino" (Historia de las Indias, México 1951, III, 117 y 275). Esta actitud de Las Casas es reconocida, por ejemplo, por el conocido historiador de la esclavitud negra en en los Estados Unidos, John H. Franklin "From Slavery to Freedom. A History of negro americans", p. 36.

en general de escasa implantación histórica y ligados a minorías extranjeras, tampoco dieron lugar a una reflexión teológica en el marco de las ideas modernas.

Posteriormente, después de 1930 y hasta el Concilio los sectores más avanzados se limitaron a seguir con entusiasmo, pero sin creatividad, la teología francesa, en ese entonces a la vanguardia del pensamiento católico. Eso fue lo que significó la presencia del socialcristianismo primero, y de la teología de la distinción de planos después. El socialcristianismo, buscando una tercera vía entre el capitalismo y el socialismo, significa un reformismo social abierto al mundo moderno; y, no sin restricciones, también a la ideología liberal cuya génesis y características presentamos en la primera parte de este trabajo. Sobre esa base la reflexión teológica se tiñó de preocupación social pero quedaba siempre prisionera de la mentalidad de cristiandad y del tercerismo político. Hoy, pensando aprovechar la coyuntura política de América Latina, los viejos defensores del socialcristianismo tratan de remozarlo y presentarlo nuevamente como el camino cristiano a los problemas del subcontinente. Alejada de los extremos, la doctrina socialcristiana —en esta versión, que es marcadamente más conservadora— estaría llamada a una nueva vida en una situación de ausencia de ideologías capaces de traducirse en programas políticos eficaces. Los teóricos de esta perspectiva creen que actualmente existe un gran desconcierto en los sectores cristianos de América Latina, esta versión del socialcristianismo podría entonces proporcionarles la coherencia y el camino que necesitan. En verdad hay poco que esperar de este intento de hacer retroceder las agujas del reloj, pero tienen los medios económicos suficientes como para hacer creer a algunos que estos proyectos han logrado salir del ámbito de sus escritorios y de las oficinas de sus revistas.

El enfoque de la distinción de planos fue más seriamente sensible a los valores contemporáneos y tuvo mayor envergadura teológica, esa perspectiva liga ciertos sectores latinoamericanos a la teología progresista anterior al concilio. En el marco de una aceptación plena del régimen democrático y de una preocupación por la justicia social, la presencia de la Iglesia en el mundo y la diversidad del compromiso político de los cristianos serán sus grandes temas. Todo esto recibirá un gran impulso a partir del Concilio que, como lo hemos señalado ya, busca responder al mundo económico, social, político y cultural forjado por las clases burguesas de los grandes países.

Después del Concilio la teología del desarrollo captó brevemente el interés de los sectores modernizantes. A la valoración del progreso humano se unía aquí una mayor preocupación social por los pueblos pobres. Su perspectiva optimista y dinámica no ocultará sin embargo la cortedad de sus enfoques sobre las causas de la miseria y la injusticia, ni la parquedad de la experiencia cristiana de donde provenía.

La teología de la revolución buscó romper con este contexto. La mencionamos aquí sólo como un paso a la etapa siguiente. Ella acompañó en algunos casos los primeros momentos de un compromiso político que se radicalizaba. A este enfoque teológico apelaron con frecuencia, por ejemplo, los sectores de la juventud social-cristiana que rompían con sus respectivos partidos. Pero pronto apareció su perspectiva limitada en su tendencia a "bautizar" la revolución, a importar su problemática, a ampliar la noción de revolución hasta casi diluirla, y sobre todo limitada en la ausencia de una reflexión crítica desde la praxis misma.

Perspectiva del pobre y Teología

Los años que van de 1965 a 1968 son decisivos en la experiencia del movimiento popular de América Latina, y lo son también para la participación de los cristianos en ese movimiento. La teología de la liberación que nace poco antes de Medellín, hunde sus raíces en esos años. Sin la vida de las comunidades cristianas en este tiempo no se explica lo sucedido en la Conferencia Episcopal de Medellín. En ella se expresaron las experiencias de la inserción de esos cristianos en el proceso de liberación. Medellín dará a esas experiencias y reflexiones una acogida y un apoyo que sorprenderán a muchos. Pero no sólo eso, lanzará también nuevas pistas de acción y reflexión. En Medellín se asumirá una de las tareas que Juan XXIII asignaba al Concilio y que éste no fue capaz de cumplir: tener en cuenta el desafío de la pobreza en el mundo de hoy. En efecto, la perspectiva del pobre, pese a inevitables lagunas y debilidades, da a Medellín su carácter y originalidad. El tema central de la Conferencia fue "La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Vaticano II", la intención confesada era aplicar la perspectiva conciliar a la situación latinoamericana, pero el contacto con la realidad invirtió en la práctica el tema y lo que resultó fue más bien algo así como: "La Iglesia de Vaticano II a la luz de la realidad latinoamericana". Este vuelco, expresión de madurez de la comunidad cristiana latinoamericana y sobre todo expresión de la miseria, de la esperanza y de los compromisos que se vivían en el subcontinente, es lo que da su fuerza a Medellín. Y es también lo que ciertas personas no le perdonan y por eso buscan borrarlo de la escena latinoamericana. Se equivocan en cuanto a los posibles resultados de este intento. Cuando se tiene puesta la esperanza en el Señor y echadas las raíces en la fuerza histórica de los pobres no se vive de

nostalgias, sino en un presente que no tiene salida sino hacia adelante.

La difícil situación que se vive hoy en América Latina, así como los cambios experimentados en el CELAM después de 1972 han llevado a algunos a embellecer el pasado y a repetir con ligereza que la teología de la liberación nació en años de euforia y entusiasmo. Aquí actúa sin duda el mecanismo de "todo tiempo pasado fue mejor". Los años que van de 1965 a 1968 fueron más una época de luchas, logros, fracasos y experiencias nuevas que de euforia; y 1968, año en que se piensan las primeras formulaciones de la teología de la liberación, es ciertamente diferente a lo que hoy vivimos, pero está lejos de ser un año de optimismo fácil (45). Además, aunque esto sorprenda a analistas superficiales, los motivos de es-

---

(45) Ese año 1968 la dictadura brasileña se endurece y se hace más represiva; en Argentina tenemos una dictadura militar y no Cámpora o Perón; en Chile Frei y no Allende, en México cientos de estudiantes son asesinados. Perú conoce un año depresivo y difícil. La situación en otros países —salvo Uruguay— será más o menos la misma que años más tarde. Por otro lado la muerte del Che Guevara un año antes dio un rudo golpe a la lucha armada. Pero sobre todo pocos cambios ha experimentado estos años el pueblo pobre y profundo de América Latina; en algunos países la opresión política se ha hecho más refinada y cruel, pero la represión económica que experimentan los más pobres es tan atroz que no puede decirse que en este último tiempo se haya creado, o regresado a, una situación que siempre tuvieron y de la que nunca llegaron a salir realmente. A propósito de esto nos permitimos recordar que en un trabajo presentado en Enero 1970 en CICOP (Washington) decíamos que la situación de América Latina era tan dura y difícil que era necesario "esperar contra toda esperanza" (G. Gutiérrez "De la Iglesia Colonial a Medellín" en Víspera (abril 1970, pp. 3-8); lo que suena muy poco eufórico para la época. Sobre el contexto histórico y los primeros pasos de la teología de la liberación ver Roberto Oliveros "Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)". Lima, CEP, 1977.

peranza que teníamos en 1968 son en última instancia los mismos que tenemos hoy. Esto es necesario reafirmarlo en un momento difícil como el presente. Títere represivo más o títere represivo menos, el pueblo latinoamericano inició un camino irreversible hacia su liberación. Seguir en ese camino, en las actuales circunstancias, es condición y exigencia de una vida de fe y de esperanza auténticas en el Señor.

En la teología de la liberación hay dos intuiciones centrales que fueron además cronológicamente las primeras, y que siguen constituyendo su columna vertebral. Nos referimos al método teológico y a la perspectiva del pobre. Desde un comienzo la teología de la liberación planteó que el acto primero es el compromiso en el proceso de liberación y que la teología viene después, como acto segundo (46). Reflexión crítica desde y sobre la praxis histórica en confrontación con la Palabra del Señor vivida y aceptada en la fe, una fe que nos llega a través de múltiples y a veces ambiguas mediaciones históricas, pero que rehacemos día a día. No se trata de oponer al método deductivo de una cierta teología, un método inductivo; esto es simplificar las cosas (47). Es más bien un esfuerzo por colocar el trabajo teológico

---

(46) Cf. G. Gutiérrez "La Pastoral de la Iglesia en América Latina. Análisis Teológico" (Montevideo. Miec-Jeci, 1968, Cap. I), que reproduce una ponencia presentada en uno de los primeros encuentros en que se buscaba una reflexión teológica desde nuestra realidad (Petrópolis 1964); cf. también T.L. Cap. I.

(47) Sobre las cuestiones de metodología en teología de la liberación, ver sobre todo la sólida obra ya citada de J.L. Segundo "Liberación de la Teología". Cf. también H. Assmann "Teología desde la Praxis de liberación" Salamanca, Sígueme, 1973, y el número de "Estudios Centroamericanos" (San Salvador), Agosto-Setiembre 1975, dedicado a "Método Teológico y Cristología Latino-Americana" con artículos de I. Ellacuría, J. Sobrino y J. Hernández Pico; el sugerente artículo de R. Vidales "Cuestiones en torno al método en la

en el complejo y fecundo contexto de la relación práctica y teoría.

La otra intuición es la perspectiva del pobre: clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas. Eso condujo a tomar el gran tema de la pobreza y del pobre en la Biblia. Desde ahí el pobre aparecía como la clave para comprender el sentido de la liberación y la revelación del Dios liberador (48). Este segundo punto es además inseparable del anterior. Si la teología es una reflexión desde y sobre la praxis, es importante tener presente que se trata de la praxis de liberación de los oprimidos de este mundo. Aislar el método teológico de esta perspectiva es perder el nervio de la cuestión y recaer en el academismo. No basta decir que la praxis es el acto primero, es necesario considerar el sujeto histórico de esa praxis: los hasta ahora ausentes de la histo-

---

Teología de la Liberación" (Lima, Miec-Jeci, 1974); y Beatriz Melano Couch en "Theology in the Americas", S. Torres and J. Eagleson Ed. (New York, Orbis Books, 1976), pp. 304-308. Sobre la noción de praxis, cf. F. Castillo "El Problema de la Praxis en la Teología de la Liberación", Münster, 1976.

(48) La pobreza es en efecto uno de los primeros y grandes temas bíblicos de la teología de la liberación, Cf. TL cap. XIII, y el comentario a Mateo 25 en el Cap. X. Una vez nos disculpamos de esta y de otras referencias a trabajos propios; esta vez casi no valdría la pena recordarlas si no fuera porque personas amigas, cediendo ingenuamente a una vieja distorsión de quienes tienen otros intereses, han comenzado a repetir que la teología de la liberación se hallaba, en un primer momento, exclusivamente centrada en el tema del Exodo y en el Antiguo Testamento. Afirmación a todas luces inexacta. Lo que no significa que neguemos el carácter nuclear del tema del Exodo a lo largo de la Biblia y por lo tanto su importancia para toda teología. A. Cussiánovich ha subrayado con fuerza y abriendo nuevas pistas la significación actual del tema bíblico de la pobreza para la evangelización y la vida religiosa. "Desde los pobres de la tierra", Lima, CEP, 1975.

ria. La teología así entendida arranca de las clases populares y desde su mundo: discurso teológico que se hace verdad, se **verifica**, en la inserción real y fecunda en el proceso de liberación.

La inseparabilidad de estas dos primeras intuiciones es, además, la razón por la cual también desde el comienzo se vio que no era posible profundizar en teología de la liberación si los pobres mismos no dan cuenta de su esperanza. Desde su propio mundo y en sus propios términos (49). Toda otra manera de avanzar en este camino no dará lugar —esto hay que subrayarlo— sino a mejoras de los primeros esfuerzos, pero no a saltos cualitativos. No habrá un enfoque y un lenguaje teológico distinto sino hundiendo sus raíces en la práctica social del verdadero pueblo latinoamericano, del pueblo que echa sus raíces tierra adentro geográfica, histórica y culturalmente, del pueblo profundo y hasta hace poco silencioso. Esto implica un proceso histórico de vastas proporciones. Si lo que al presente tenemos como teología de la liberación, con todas sus limitaciones, puede contribuir a él y de este modo abrir la posibilidad a una nueva inteligencia de la fe, habrá cumplido su tarea de transición. Como toda teología, ella no es sino la toma de conciencia en comunión eclesial que una generación cristiana hace de su fe en un momento dado de la historia. Y esta generación empieza apenas a cortar los múltiples lazos que, consciente o inconscientemente, la unen al sistema imperante, y a descubrir al "otro" del mundo en el que todavía vive.

---

(49) Esta es una convicción muy arraigada (cf. G. Gutiérrez, TL conclusión; id. "Praxis de liberación y fe cristiana" en Signos de liberación: Lima, CEP, 1973), y el punto de partida metodológico del intento de reflexión teológica que hacemos en el Centro "Bartolomé de Las Casas", en Lima. Las referencias a la teología contemporánea en este y otros trabajos, tienen en este punto de partida un elemento de discernimiento.

Empieza recién a descubrir la presencia del Señor en el corazón de la historia del pueblo latinoamericano.

La otra historia: la historia del otro

La historia humana es, en efecto, concretamente el lugar de nuestro encuentro con el Padre de Jesucristo. Y en Jesucristo anunciamos el amor del Padre a todos los seres humanos. Hemos recordado que esa historia es conflictual, pero no basta decir eso. Es necesario insistir en que la historia (donde Dios se revela y lo anunciamos) debe ser **releída desde el pobre.** La historia de la humanidad ha sido escrita "con mano blanca" (50), desde los sectores dominantes. Otra es la perspectiva de los "vencidos" de la historia, hay que leer esa historia desde sus luchas, resistencias y esperanzas. Muchos esfuerzos se han hecho para borrar la memoria de los oprimidos; esto es arrebatarles una fuente de energía, de voluntad histórica, de rebeldía. Hoy los pueblos humillados buscan comprender su pasado para construir sobre bases firmes su presente.

La historia del cristianismo ha sido también escrita con mano blanca, occidental y burguesa. Debemos recuperar la memoria de los "Cristós azotados de las Indias", como llamaba Bartolomé de Las Casas a los indios del continente americano, y en ellos a todos los pobres, víctimas de los dueños de este mundo. Esta memoria vive en expresiones culturales, en la religión popular, en la resistencia a aceptar imposiciones del aparato eclesiástico. Memoria de un Cristo presente en cada hambriento, se-

---

(50) La expresión es de Leonardo Boff, quien la emplea en relación a la historia del Brasil, "Teología do cativerio e da Libertacáo" Lisboa: Multinova, 1976).

diento, preso, humillado, en las razas despreciadas, en las clases explotadas (cf. Mateo 25). Memoria de un Cristo que "nos libera para hacernos libres" (Gálatas 5, 1).

Pero una expresión como "releer la historia" puede parecer un ejercicio para intelectuales si no entendemos que ello es el resultado de un rehacer la historia. No es posible releer la historia si no se está presente en los logros y los fracasos de la lucha liberadora. Rehacerla significa subvertir esa historia, es decir "vertirla", darle cauce no desde arriba sino desde abajo. El orden establecido nos ha enseñado a tener una idea peyorativa de lo subversivo, porque es peligroso para él; pero desde otra perspectiva lo que está mal es ser —seguir siendo tal vez— lo que podríamos llamar un "super-versivo", un apoyo a la dominación imperante, alguien que orienta la historia desde los grandes de este mundo. Esta historia subversiva es el lugar de una nueva experiencia de fe, de una nueva espiritualidad y de un nuevo anuncio del Evangelio.

Esta memoria del pobre y este rehacer la historia desde abajo han estado siempre vivos en acciones reprimidas por el poder político, en reflexiones marginadas por los sectores dominantes, en formulaciones en búsqueda y no exentas de impaciencias y ambivalencias. Hay a lo largo de la historia una teología dominada nacida al calor de las luchas de los pobres. Seguir la ruta del pobre en esa historia es para la teología de la liberación una tarea urgente: la de su propia continuidad histórica. Habrá que analizar los grandes jalones de ese camino: la comunidad cristiana primitiva, los grandes pastores y teólogos de los primeros siglos, el movimiento franciscano y Joaquín de Fiori en los siglos XII y XIII, el movimiento husita del siglo XV, las guerras campesinas en Alemania y Tomás Münzer en el siglo XVI, la defensa

del indio y Bartolomé de Las Casas, el obispo Juan del Valle y tantos otros en la misma época en América Latina, Juan Santos Atahualpa en el Siglo XVIII en el Perú, las luchas campesinas y la religiosidad popular en tiempos más recientes en el subcontinente latinoamericano. Esa agua mantenida bajo tierra brota, a veces de modo inesperado, de las fuentes vivas de la conciencia que los pobres tienen del Dios que libera; es por eso que con tanta frecuencia está presente en esta corriente la dimensión mística y contemplativa. Esa agua profunda sale en ocasiones a superficie bajo la forma de pozos, creando en medio de la teología académica, pese a inevitables concesiones y ambigüedades, ciertas "áreas verdes": los derechos del pobre en la teología escolástica (en relación con la propiedad ajena o con la tiranía que sufren, por ejemplo), el primer momento del catolicismo social en Francia a mitad del siglo XIX, el socialismo religioso en Alemania y Suiza en este siglo, ciertos aspectos del "Evangelio Social" en los Estados Unidos, el primer Richard Niebuhr, y muchos ejemplos más.

Particularmente significativo es al respecto el caso de Barth y Bultmann. A ellos nos referimos en la primera parte de este trabajo, siguiendo el hilo conductor que nos proporcionaba Bonhoeffer. Pero no es suficiente dejar las cosas ahí. Estudios recientes nos han recordado la importancia que tuvo para Barth su experiencia como pastor en medio obrero a comienzos de este siglo. Esto lo llevó a una clara militancia en el socialismo adhiriendo al partido social demócrata suizo antes de la primera guerra mundial, compromiso político que renovó en Alemania en vísperas de la toma del poder por el nazismo. Sea lo que fuere de la real influencia de esta opción en el desarrollo y detalle de su teología, no puede negarse la gran sensibilidad que Barth demostró hasta el fin de su vida por estas cuestiones y por la perspectiva so-

cialista (51). Ese no fue el caso de Bultmann; su mundo es claramente el del espíritu moderno; su contexto es el de la ideología burguesa. A primera vista esto puede sorprender. Barth, el teólogo de la trascendencia de Dios, que contrariamente a Bultmann presta poca atención al auditor de la palabra, es sensible a la situación de explotación que viven amplios sectores de la humanidad. Bultmann, en cambio, el teólogo que parte de las preguntas de aquel que considera el ser humano de hoy, el teólogo preocupado por la dificultad que éste tiene para comprender el mensaje evangélico, ignora las cuestiones que vienen del mundo de la opresión creado precisamente por la persona moderna que constituye su punto de partida (52). El que parte del "cielo" es sensible a aquellos que viven en el infierno de este mundo, el que parte de la "tierra" no ve sobre qué situación de explotación ella está construída. Para muchos esto resultará paradójico. Paradoja superficial al fin de cuen-

---

(51) Cf. el desafiante estudio de F.W. Marquart "Theologie und Sozialismus: Das Beispiel Karl Barth" (München, Kaiser Verlag, 1972). Puede consultarse un artículo del mismo autor, textos de Barth y otros trabajos en G. Husinger (ed.); "Karl Barth and Radical Politics" (Philadelphia, The Westminster Press, 1976). Henry Mottu precisa el alcance de la opción socialista de Barth en un excelente artículo: "Le Pasteur rouge de Safenwill: Réflexions sur le socialisme du premier Barth" en Bulletin du centre protestant d'études (Ginebra), Agosto 1976, pp. 15-30. Para antecedentes de estos aspectos sociales, ver el paralelo entre Lutero y Münzer que traza Hugo Echegaray en "Lutero y Münzer, dos concepciones antitéticas del proceso de liberación", Páginas No. 7, 1976.

(52) Dorothee Soelle ("Politische Theologie", Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1971) ha demostrado con perspicacia el lazo que une la teología de Bultmann a la teología política, ambas se sitúan en el contexto de la Ilustración. Eso corrobora las ideas presentadas en este trabajo: se trata de la conciencia política del espíritu moderno, no de aquella que viene del mundo de los oprimidos.

tas puesto que viene de una equivocada, pero frecuente, interpretación de las categorías que están aquí en juego. En efecto, un auténtico y profundo sentido de Dios no sólo no se opone a una sensibilidad al pobre y a su mundo social, sino que en última instancia ese sentido se vive sólo en ellos. Lo espiritual, para tomar una expresión corriente, no se opone a lo social. La verdadera oposición está entre el individualismo burgués y lo espiritual según la Biblia.

Esta irrupción de la perspectiva del pobre en medio de la problemática moderna en la que sin embargo permanece la teología de Barth (53), se halla igualmente en Bonhoeffer. También en él encontramos una "área verde" alimentada por la corriente del pobre. En un hermoso texto Bonhoeffer nos dirá: "Hemos aprendido a ver los grandes acontecimientos de la historia del mundo desde abajo, desde la perspectiva de los inútiles, los sospechosos, los maltratados, los sin poder, los oprimidos, los despreciados, en una palabra, desde la perspectiva de los que sufren" (54). Como en Barth, la profundidad de su sentido de Dios lleva a Bonhoeffer a percibir la significación de una lectura hecha desde el pobre. Bonhoeffer no tuvo tiempo para hacer de esta intuición el centro de su

---

(53) Habría que retomar en esta óptica la obra de Tillich, es conocido su compromiso con el "socialismo religioso" a comienzos de siglo, cf. los trabajos recogidos en P. Tillich "Political Expectation" (New York: Harper and Row, 1971).

(54) Gesammelte Schriften", (München, Kaiser Verlag, 1959), II. p. 441. Robert McAfee Brown ha llamado la atención sobre este texto —que E. Bethge data en 1942— en un excelente artículo, en el que con toda razón afirma que para la elaboración de una teología norteamericana no hay que cortar demasiado rápidamente los lazos con la teología europea; con aquella que supo enfrentar la necesidad de un cambio social radical ("A Preface and a Conclusion" en Sergio Torres and John Eagleson (ed.) "Theology in the Americas", New York: Orbis Books, 1976).

discurso teológico; éste permanece sobre todo atento a los grandes desafíos del mundo moderno. Pero su reflexión toma un sesgo que viene de una experiencia personal muy profunda. Por ello da un testimonio y señala pistas de gran fecundidad (55).

En la medida en que las clases explotadas, los pueblos pobres, las razas despreciadas han ido tomando conciencia de la opresión que han sufrido durante siglos, una nueva situación histórica ha sido creada. Ambivalente como todo hecho histórico, pero al mismo tiempo cargada de promesas, promesas que los dueños de este mundo ven más bien como amenazas. En ese contexto se inscriben los esfuerzos de comunidades cristianas pertenecientes a esos sectores de la humanidad para vivir y pensar su fe. Estos esfuerzos llevarán a una lectura del mensaje bíblico, del amor liberador del Padre, desde los pobres de este mundo. En esta línea caminan diferentes teologías de la liberación: teología negra y de otras minorías, teologías desde Africa, América Latina y Asia, teología feminista. Por primera vez en muchos siglos surgen de diferentes lados reflexiones teológicas enraizadas en el mundo de la pobreza y la opresión (56). Teología hecha en primer lugar por los

---

(55) Henry Mottu, sirviéndose de los análisis de Gramsci, da nuevas luces sobre la crítica de Bonhoeffer a la religión poniéndola en relación con su experiencia política; nos muestra así un Bonhoeffer susceptible de "tener en cuenta el núcleo sano de la religión popular" (Theologische Kritik der Religion und des Volkes" en Genf' 76: Ein Bonhoeffer-Symposium. München, Kaiser Verlag, 1976, pp. 68-97). Sobre la importancia de Bonhoeffer en ambientes cristianos latinoamericanos, particularmente en los círculos protestantes de ISAL, ver Julio de Santa Ana "Bonhoeffer und die Theologie der Befreiung" en ibid. pp. 151-170, y José Alemany "La recepción de Dietrich Bonhoeffer en Latinoamérica" en Teología y vida (Santiago de Chile), 1976.

(56) "Declaración del diálogo ecuménico de teólogos del tercer mundo" Dar —es— Salaam, 5-12 Agosto, 1976), en Páginas

anónimos de la historia y en la que poco importan los hombres que firman artículos y libros. Lo que era teología dominada y reprimida, agua subterránea que fue acercándose por su fuerza misma a la superficie, hoy irrumpe a borbotones e inconteniblemente a la luz del sol. Se están formando así ríos, chicos y medianos, en los que además de los aportes de la situación presente reconocemos aguas que vienen de las fuentes vivas de un pasado histórico. Esos ríos piedras traen para los grandes de este mundo, y ellos así lo han percibido al ver que sus aguas se juntan. El mal humor, las pretendidas actitudes de desprecio e incluso las condenaciones episódicas que estos movimientos provoquen no tienen destino histórico. Hay un hecho macizo y hondo: en sus luchas por la liberación, en su fe y esperanza en el Padre, los pobres de la tierra toman conciencia de que, para decirlo con Arguedas, "el Dios de los señores no es igual". No es igual al Dios de los pobres, y es que en realidad el dominador es en última instancia un no creyente en el Dios de la Biblia.

Ese es el contexto histórico y teológico de la teología de la liberación en América Latina. Ella no podía surgir, lo hemos señalado ya, sin una cierta madurez del movimiento popular en el subcontinente.

(Lima, Sept. 1976); y el libro con las ponencias y discusiones de la conferencia de Detroit (1975) ya citado, S. Torres y J. Eagleson (ed.), "Theology in the Americas"; ver también "Liberación y cautiverio" México, 1976. Sobre teología negra, cf. la obra básica de J. Cone "A black theology of liberation" New York, Lippincott Company, 1970; sobre teología en una perspectiva feminista, Letty Russell "Human Liberation in a feminist perspective. A theology", Philadelphia, The Westminster Press, 1974; sobre teología africana, ver el conjunto de artículos publicados en "Essays on Black Theology", Johannesburg, 1972; sobre teología asiática, ver la selección de trabajos publicados en "Asian voices in christian theology", New York, Orbis Books, 1976.

Pero se inscribe también en una experiencia y búsqueda que va más allá de Latinoamérica, y hunde sus raíces en el pasado de las luchas y reflexiones de los sectores dominados de nuestra sociedad, así como en las comunidades cristianas surgidas en medio de ellos.

Hablar así globalmente de América Latina no significa que la vida y reflexión no estén marcadas por contextos nacionales diferentes. La intensa experiencia política del peronismo ha llevado por ejemplo a ciertos teólogos latinoamericanos a distinguir en estos últimos años una corriente con rasgos propios dentro de la teología de la liberación, y que ha sido llamada "teología de la pastoral popular". Juan Carlos Scannone ha sistematizado con claridad y penetración esta perspectiva centrada en la categoría de "pueblo" (57). Estas polémicas internas ayudarán sin duda a deslindar posiciones y a salir de ambigüedades y de entusiasmos de primera hora. No estamos de acuerdo sin embargo con la forma como establece la oposición entre lo que él llama "dos líneas-fuerza en la teología de la liberación". Scannone desvitaliza —y más allá de su intención deforma— una de esas líneas substrayéndole elementos (referencia al movimiento popular, sentido de la historia latinoamericana, religiosidad y pastoral populares) que engordan la co-

---

(57) Cf. los artículos recogidos en "Teología de la Liberación y Praxis popular" (Salamanca, Sígueme, 1976; ver en especial el capítulo "Teología de la liberación, cultura popular y discernimiento"). Aunque en desacuerdo en este punto con Scannone, que tal vez generalizó demasiado rápidamente algunos casos, es necesario decir que le debemos aportes importantes a la problemática de la teología de la liberación y el haber planteado con claridad cuestiones que contribuirán a retomar más lúcida y críticamente nuestros puntos de partida. Para ello es necesario un estudio amplio y crítico que tenga en cuenta las diferentes líneas en teología de la liberación y la complejidad del panorama político y eclesial en que se sitúan.

rriente en la que él se reconoce. Diferencia hay es verdad, pero ella no está en la ausencia de esos aspectos o en la negación de su importancia y riqueza sino en el modo de enfocarlos. Muchos factores entran aquí en juego, entre ellos el contexto histórico y político al que aludíamos líneas arriba. Esto incide sobre lo que hay que entender por pueblo y por clases populares, pero también por el verdadero carácter de una evangelización popular y la función de la Iglesia en la coyuntura latinoamericana. La teología de la liberación que se arraiga en una militancia revolucionaria es consciente de las graves cuestiones que plantea la conflictividad social, considera sin embargo que hay que superarlas en la raíz y sin rehuir la actual situación. De otro lado, esta línea teológica no sólo no descuida sino que exige un trabajo y un anuncio del Evangelio en línea de masas. La perspectiva no es de élites o de pequeños grupos, pero sí de organizaciones que el movimiento popular, y dentro de él el pueblo cristiano, se den a sí mismos.

De otro lado hablar de madurez del movimiento popular no significa que éste vaya de victoria en victoria. Las cosas se sitúan a niveles más profundos, desde allí las idas y venidas históricas pueden ser comprendidas mejor. Se insiste hoy, y con razón, en la situación de cautiverio y exilio que se vive en América Latina. Se trata de una perspectiva rica y fecunda que nos ayuda a ver con más lucidez lo que significa actualmente el proceso de liberación y la reflexión teológica en ese contexto (58). Pero surgen aquí y allá interpretaciones que hacen ver que es necesario evitar análisis superficiales y modas fáciles, que con buena voluntad corren el peligro de desar-

---

(58) Cf. el fino trabajo de Leonardo Boff "Teologia do cativerio e da Libertacao". Lisboa, 1976. "La espiritualidad del exilio es tan importante hoy en América Latina como la que se

mar y desmovilizar a un pueblo que sufre una dura situación, pero que resiste y combate. Se equivocan, en efecto, los que piensan que en América latina hoy todo está sumergido por la represión y el fascismo (59). Para el pueblo profundo el sufrimiento y la cautividad no son algo nuevo, siempre estuvieron presentes, pero la voluntad de rebelión y la esperanza también. Hace mucho tiempo —tampoco esto es nuevo— que este pueblo está en exilio en su propio tierra, pero se halla también en éxodo hacia su rescate. De esa dialéctica, y no de entusiasmos por una liberación a la vuelta de la esquina, nació la teología de la liberación. Y esa dialéctica vivida en el corazón de la historia del pueblo pobre continúa. Otras dimensiones se han añadido a la cautividad y exilio seculares de esas clases populares. No tenerlas en cuenta es faltar a un elemental realismo y tomar un camino suicida. Pero sobreestimarlas y presentarlas como una etapa enteramente nueva frente a una pretendida liberación que se habría estado viviendo en años anteriores es desconocer la experiencia profunda y vieja de opresión y marginación que tienen las masas populares del subcontinente. Y es desconocer por otra parte la capacidad de resistencia y la creatividad, así como la esperanza de liberación siempre vivas en

---

inspira en la experiencia pascual del Exodo. La alegría de la resurrección exige de diferentes maneras la muerte de la Cruz" (G. Gutiérrez, "Praxis de Liberación y fe cristiana", San Antonio, MACC, 1974, p. 57).

(59) Muchos de los que hablan así y quieren parecer "realistas", nunca creyeron ni participaron en los esfuerzos de liberación de estos últimos años. Los miraron con escepticismo intelectual o se opusieron francamente a ellos. Sus opiniones hoy no son el resultado de un balance de lo ocurrido. Siempre pensaron así, pero las circunstancias hacen que digan en voz alta lo que antes sólo se atrevieron a cuchichear. Mal pueden por eso ahora ver lo que hay de vivo y creativo, aunque más silencioso, en América Latina.

las clases populares. Cuidémonos de una visión elitista de la historia, hay que evitar hacer de ciertas experiencias personales o sectorizadas, por respetables que ellas sean, el punto de partida de un dibujo de toda América Latina. Cuando se viene de los países más pobres, aquellos que pocas ilusiones se han hecho en esos años, se es particularmente sensible a esas lecturas deformadas y simplistas de la historia reciente. Además, nuevos y creativos esfuerzos surgen dentro de las duras condiciones actuales por todos lados en el subcontinente; tal vez sean ellos menos conocidos y bulliciosos que otros en el pasado inmediato, tal vez estén conducidos por personas anónimas para los "observadores" de América Latina, pero no por ello son menos reales o menos arraigados en el pueblo profundo. Hoy más que nunca hay que ser de los que resisten y luchan, creen y esperan. Los intelectuales pueden darse lujos y hacer disquisiciones que no le están permitidas al pueblo. Y lo que ese pueblo vive más allá del sufrimiento y exige más allá de la compasión por él, es una voluntad de afirmación en medio de una situación que le niega su condición de seres humanos. Por último, lo que Cristo vino a anunciar y realizar no es el cautiverio y el exilio, sino la liberación a partir de esas situaciones; el corazón de su mensaje está en la plenitud del amor salvador y liberador del Padre. Ese debe ser también el centro de nuestra vida cristiana y de nuestra reflexión teológica.

Los pobres evangelizan

La comprensión de la fe desde la praxis histórica de liberación lleva a un anuncio del Evangelio en el corazón mismo de esa praxis. Anuncio que es simultáneamente gesto vigilante, compromiso activo, solidaridad concreta con los intereses y las luchas de las clases populares, y palabra que se arraiga y

verifica en el gesto, define actitudes, se celebra en acción de gracias.

La evangelización anuncia la liberación en Jesucristo. Y el alcance de esa liberación nos es presentado en el discurso - programa que nos trae un conocido texto de Lucas: "Vino a Nazaret donde se había criado y, según su costumbre, entró en la sinagoga el día sábado, y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron el libro del profeta Isaías, y desenrollando el volumen, halló el pasaje donde estaba escrito: El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor. Enrollando el volumen lo devolvió al ministro, y se sentó. En la sinagoga todos los ojos estaban fijos en él. Comenzó pues a decirles: Esta Escritura que acaban de oir, se ha cumplido hoy" (Lucas 4, 16 - 21). Se trata pues de una liberación total y por ello mismo va a la raíz última de toda injusticia y explotación: la ruptura de amistad, de amor. No estamos ante una liberación susceptible de una interpretación "espiritualista", todavía tan tenaz en ciertos ambientes cristianos. El hambre, la justicia, no son sólo cuestiones económicas y sociales, son más globalmente cuestiones humanas y desafían en la raíz nuestra manera de vivir la fe cristiana. Tenemos que someter a una radical revisión las nociones corrientes de materia y espíritu, imbuídas de pensamiento griego y filosofía idealista que poco tienen que ver con la mentalidad bíblica. Como decía Berdiaeff, reinterpretando términos frecuentes en los ambientes cristianos a que aludimos, "si yo tengo hambre, ése es un problema material; si otro tiene hambre, ése es un problema espiritual". El amor y el pecado son realidades históricas, se viven en situaciones concretas. Es por ello que la Biblia habla de liberación y de justicia como opuestas a la es-

clavitud y a la humillación del pobre en la historia. El don de filiación se vive en la historia. Haciendo concretamente hermanos y hermanas a los demás acogemos ese don gratuito, no de palabra sino de obra. Eso es vivir el amor del Padre y dar testimonio de él. El anuncio de un Dios que ama a todas las personas por igual debe tomar cuerpo en la historia, debe hacerse historia. Proclamar ese amor liberador en una sociedad marcada por la injusticia y la explotación de una clase social por otra, convertirá ese "hacerse historia" en algo interpelante y conflictual. En el seno mismo de una sociedad en la que las clases sociales, razas y culturas se hallan enfrentadas, hacemos verdad a Dios tomando partido por el pobre, por las clases populares, por las razas despreciadas, por las culturas marginadas. Desde allí intentamos vivir y anunciar el Evangelio. Su proclamación a los oprimidos de este mundo les hará percibir que su situación es contraria a la voluntad de Dios que se hace conocer en acontecimientos liberadores. Esto contribuirá a una toma de conciencia de la profunda injusticia de su situación y a levantar una esperanza de liberación.

El Evangelio leído desde el pobre, desde la militancia de sus luchas por la liberación convoca a una Iglesia popular, es decir a una Iglesia que nace del pueblo, de "los pobres del país". Una Iglesia que echa sus raíces en un pueblo que arranca el Evangelio de las manos de los grandes de este mundo, e impide su utilización como elemento justificador de una situación contraria a la voluntad del Dios liberador. Se operará así lo que hace un tiempo comenzó a llamarse en ciertos ambientes populares "una apropiación social del Evangelio". Ese es un momento de lo que entendemos por una lectura militante de la Biblia. Es necesario devolver la Biblia al pueblo cristiano que cree y espera en el Dios que se revela en ella. Sin esto toda exégesis pretendidamente cientí-

fica pierde validez. Hay que reivindicar una lectura creyente y militante de la Palabra del Señor y reencontrar el lenguaje popular para comunicarla. Lectura hecha desde y en función de su anuncio por el pueblo mismo (60). En el punto de partida de esa comunicación del Evangelio hay una experiencia espiritual. Una experiencia colectiva, popular, de ese encuentro con el Señor en el seno de las luchas históricas de los "condenados de la tierra". Momento de silencio y escucha ante el Señor y ante el pueblo, tiempo de contemplación en el que se da una experiencia de alegría. Evangelizar es comunicar ese silencio y esa alegría que la Palabra del Señor crea en nosotros. Pero es un silencio de rebeldía y una alegría pascual. Vencimiento de la muerte que siembra el dominador, resurrección de la esperanza que debilita el conciliador, presencia del amor gratuito del Padre que todo lo asume.

---

(60) Cf. intentos de esa lectura en Ernesto Cardenal "El Evangelio de Solentiname", Salamanca, Sígueme, 1975, y el interesante texto "Peasant theology. Reflections by the philippino peasants on their process of social revolution" (Reported by Charlie Avila, texto mimeografiado); A. Cussiánovich y Equipo de JOC - empleadas de hogar "Llamados a ser libres", Lima, CEP, 1974. Ver también diferentes artículos en Pastoral Andina (Cuzco) y Páginas. Sería de gran fecundidad profundizar en esta línea. En estos últimos tiempos se ha intentado una "lectura materialista" de la Biblia (Cf. F. Belo "Lecture matérialiste de l'Evangile de Marc", París, Cerf. 1974, y M. Clévenot "Approches matérialistes de la Bible", París, Cerf, 1976). Es un esfuerzo interesante, muchas cosas hay por afinar y deslindar aquí, pero es una pista susceptible de hacer ver aspectos que escapan a otras perspectivas. Sería una lástima sin embargo que permaneciera al nivel de una lectura intelectual de la Biblia y fuera puesta en la fila de los métodos —y modas— exegéticos, limitándose a suceder, por ejemplo, a la interpretación estructuralista de la Biblia. Es necesario ser claro sobre las rupturas que esa lectura implica, pero ello mismo nos debe llevar a tomar las cosas más en la raíz y a reencontrar un marco de militancia y compromisos concretos.

En el Evangelio se nos dice que el signo de la llegada del Reino es que los pobres son evangelizados. Los pobres son los que creen y esperan en Cristo, es decir que estrictamente hablando ellos son los cristianos. Pero ¿podemos acaso invertir la frase y decir que los cristianos son los pobres de hoy? Es necesario además, ir más lejos y tener presente que la evangelización será realmente liberadora cuando los pobres mismos sean sus portadores. Entonces sí, anunciar el Evangelio será piedra de escándalo, será un Evangelio "no presentable en sociedad", se expresará en términos poco refinados para los educados de este mundo. El Señor que apenas si tiene figura de ser humano (cf. los cánticos del Servidor sufriente en Isaías) nos hablará a partir de ahí. Sólo escuchando esa voz lo reconoceremos como el Dios que libera y que convoca "en ecclesia" de un modo distinto. Desde allí los pobres de la tierra están elaborando su "credo histórico", están diciéndose a sí mismos y a todos por qué creen en el Dios de los pobres. Por qué creen en El, en comunión con todo un pasado histórico, en las condiciones sociales en que están viviendo (61).

Reconocerse como pueblo de Dios implica replantearse la pregunta ¿quién es Dios para nosotros hoy? El Dios que se revela en la historia es un Dios irreductible a nuestra manera de comprenderlo, a nuestra teología e incluso a nuestra propia fe. No es posible apropiarse de ese Dios que se hace presente en los acontecimientos, de ese Dios que se hace his-

---

(61) En los párrafos anteriores hemos usado expresiones nacidas de la vida de comunidades cristianas comprometidas en la liberación popular. Se trata en general de expresiones orales, recogidas a veces en textos escritos, ver por ej. ONIS "Evangelización liberadora" (documentos de trabajo, Lima, 1972), G. Gutiérrez "Praxis de liberación y fe cristiana" (Lima, CEP, 1973).

toria. Dios es un amor que nos supera siempre, que nos envuelve "pues en El vivimos, nos movemos y existimos" (Hechos, 17, 28). El es el totalmente Otro, el Santo: "yo soy Dios y no un hombre, para ti yo soy Santo". (Oseas 11, 9). Dios se manifiesta en la tormenta como un Dios poderoso (Exodo 19, 18), o se hace oír discretamente en la brisa (I Reyes, 19.12); pero en última instancia es un Dios que habita en el corazón que sabe amar (Ezequiel 36.26) y en el seno de su pueblo (Juan 3.16). El Dios en quien creemos y esperamos nos aparecerá así como el Dios de los pobres, el Dios de los oprimidos. Es por ello que sólo se hace conocer a aquel que hace justicia al pobre. Pero hay mucho por ahondar en esta pista; una reflexión radical sobre nuestra noción de Dios se hace urgente, si queremos salir de intuiciones primeras y evitar que nos quedemos en la repetición de frases hechas. Comprender más profundamente lo que significa el Dios de los pobres en una historia de opresión y luchas por la liberación, de adversidad pero al mismo tiempo de esperanza para los explotados, es una tarea por hacer (62). Por allí camina lo que en referencia al pueblo de Israel llamábamos el "credo histórico". Porque precisamente es la fe y la esperanza en el Dios del pueblo lo que nos constituye como pueblo de Dios ("Yo seré su Dios y ustedes serán mi pueblo").

A ese Dios llegamos a través de Jesucristo. El Dios en el que creemos es el Padre de Jesús. En Jesús, Dios no sólo se revela en la historia, sino que

---

(62) La teología negra ha comenzado a enfrentar esta cuestión con claridad y fecundidad. Cf. William R. Jones "Is God a white racist?" (New York, Archor Press - Doubleday, 1973) y el libro ya citado de J. Cone "The God of oppressed". Porfirio Miranda ha subrayado la importancia del tema de la justicia para la comprensión del Dios de la Biblia: "Marx y la Biblia" (México, 1971) e id. "El ser y el Mesías" (Salamanca, Sígueme, 1973).

hace historia, pone su tienda en medio de ella. Ser cristiano no es en primer lugar creer en un mensaje, sino en alguien. El Evangelio es una Buena Nueva porque fue anunciado por Jesucristo. El mensaje no debe ocultarnos que nuestra fe, nuestra confianza, va más allá de sus enunciados: va hacia Cristo mismo. Creer en El es entrar en su Reino, Reino de justicia. Por la vida y la muerte de Jesús sabemos que la única justicia posible es la definitiva, pero ella se construye desde ahora, desde nuestra historia conflictual, acogiendo el Reino en el que el amor de Dios estará presente y toda explotación abolida ("Edificarán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán su fruto. No edificarán para que otros habiten, no plantarán para que otros coman, pues cuanto vivirá un árbol vivirá mi pueblo, y mis elegidos disfrutarán del trabajo de sus manos" (Isaías 65, 21 - 22).

Eclesiología y coyuntura latinoamericana

Después de años de experiencias y búsquedas en América Latina, la reflexión teológica sobre la Iglesia se va haciendo más urgente pero también más concreta. Vaticano II dio sin duda un impulso importante a la eclesiología. Pero el mundo ha seguido rodando y la perspectiva de los de abajo y del Señor que nos habla desde ahí, que asoma ya en Medellín, se ha hecho cada vez más exigente. Es posible prever que el tiempo que viene hará de la eclesiología un campo importante, difícil pero fecundo, en la vida y reflexión del pueblo cristiano en América Latina (63). La ma-

---

(63) Esperemos que la práctica de ese pueblo, inscrita en el amplio horizonte de la liberación popular, sea el punto de partida de esa reflexión. En efecto, en estos asuntos las discusiones desarrollan a veces una dinámica intelectual propia, apartándose de las realidades humildes pero maci-

nera de comprender la Iglesia arranca desde la cristología (64). Eso es lo que quisiéramos recordar presentando rápidamente algunas perspectivas eclesiológicas.

Durante su más larga experiencia histórica, la que se ha llamado la cristiandad, la Iglesia tomó conciencia de ella misma desde dentro, por así decirlo. La salvación sobrenatural aparece como un valor absoluto del que ella es depositaria exclusiva. La cristiandad occidental está construída pastoral y teológicamente en función del creyente, del cristiano. Para comprenderse, la Iglesia se mira a sí misma, es lo que se ha llamado eclesiocentrismo. Así Cristo es visto ante todo como el fundador de la Iglesia. Los condicionamientos históricos de esta actitud son evidentes y comprensibles. Cuando nuevos pueblos son descubiertos, la tarea de incorporarlos a la Iglesia es vista como una misión salvífica. Ligada históricamente a la cultura occidental, a la raza blanca, a la sociedad europea, la expansión de la Iglesia en el mundo lleva la marca de Occidente.

Es clásico decir que Vaticano II puso fin a la mentalidad de cristiandad. Es la hora del diálogo y del servicio al mundo. La conciencia eclesial arranca desde fuera, desde el mundo moderno. Mundo hostil a la Iglesia, nacido siglos antes, orgulloso de sus valores propios. La Constitución "La Iglesia en el Mundo" presenta el nuevo horizonte en el que Vaticano II

---

zas que constituyen sin embargo su verdadero origen. Por ese alejamiento las vemos con frecuencia perderse en el laberinto de agotadoras e interminables peleas intraeclesiales.

(64) Sobre una cristología desde nuestra problemática, cf. la importante contribución de Jon Sobrino "Cristología desde América Latina" (México, CRT, 1976). Sobre la relación entre evangelización y eclesiología, ver el texto del Episcopado Peruano "Evangelización", 1973.

ve la acción de la Iglesia. Visión optimista del mundo, de su progreso, de la ciencia y técnica contemporánea, de la persona como sujeto de la historia, de la libertad; visión que se acompaña de ligeras reservas frente a los riesgos de esos valores humanos, y sobre todo de la afirmación de que éstos no alcanzan su plenitud sino referidos al mensaje cristiano. La Constitución hace un llamado a la colaboración de creyentes y no creyentes en la "justa edificación de este mundo en que viven en común". En este mundo distinto, pero que no debe ser hostil a la Iglesia, Cristo está presente y activo, y desde fuera, desde el mundo, llama también a la comunidad cristiana a una mayor fidelidad al Evangelio. Vaticano II retomará por eso el tema paulino de Cristo como Señor de la historia. En esta historia la Iglesia debe cumplir su misión como signo, como sacramento universal de salvación. La abertura al mundo lleva la marca de la sociedad moderna.

En estos años aparece cada vez más claro para muchos cristianos que la Iglesia, si quiere ser fiel al Dios de Jesucristo, debe tomar conciencia de ella misma, desde abajo, desde los pobres de este mundo, las clases explotadas, las razas despreciadas, las culturas marginadas. Debe descender a los infiernos de este mundo y comulgar con la miseria, la injusticia, las luchas y las esperanzas de los condenados de la tierra porque de ellos es el Reino de los cielos. En el fondo se trata de vivir como Iglesia lo que viven cotidianamente la mayoría de sus propios miembros. Nacer, renacer como Iglesia desde allí significa morir hoy en una historia de opresión y complicidades. En esta perspectiva eclesiológica, y retomando un tema nuclear en la Biblia, Cristo es visto como el pobre identificado con los oprimidos y despojados del mundo. Nuevas pistas se abren desde acá, a partir de lo que habíamos llamado el reverso de la historia. Poco a poco se va así comprendiendo, por ejemplo,

que en última instancia no se trata de que la Iglesia sea pobre, sino de que los pobres de este mundo sean el Pueblo de Dios, testigo inquietante del Dios que libera.

La eclesiología que arranca del Cristo que nos interpela desde los oprimidos nos dará la pauta para situar la función de la Iglesia en la coyuntura latinoamericana. Hoy, sobre todo con la agravación del hambre y la explotación de siempre (en especial en los países pobres de América Latina), pero también con el exilio y la prisión (los presos políticos en todo el subcontinente, en particular en Chile; los obispos de Riobamba), con las torturas y la muerte (los campesinos de Bolivia y Honduras, los sacerdotes de Argentina y Brasil), se está pagando el precio de haberse rebelado en estos años contra una opresión secular y de haber comenzado a comprender lo que es ser cristiano e Iglesia en este tiempo. Pero esas vidas y esa sangre, más allá de tácticas y análisis, de prudencias y eficacias, colocan a la Iglesia entera (no sólo a la Iglesia latinoamericana) ante un radical desafío; en ese reto se juega su fidelidad a su propia y auténtica tradición y a través de ella al Señor que "establece la justicia y el derecho".

No es posible, sin embargo, vaciar la justicia y derecho del contenido que les da la Biblia. Defender los derechos humanos, tarea hoy urgente en América Latina, significa ante todo defender los derechos de los pobres. Tema profético y profundamente arraigado en la tradición de la Iglesia, y que es necesario recordar para evitar caer en el enfoque liberal en la cuestión de los derechos humanos. Enfoque liberal que supone, por ejemplo, una igualdad social inexistente en nuestra sociedad. Es ese planteamiento y no la defensa del pobre, lo que inevitablemente conduce a particularismos e ideologizaciones que algunos temen hoy dentro de la Iglesia Latinoamericana.

A partir de los pobres de la sociedad latinoamericana entenderemos el verdadero sentido y la exigencia bíblica de la defensa de los derechos humanos. Desde allí comprenderemos que esa tarea es una expresión del anuncio del Evangelio y no una forma sutil de afirmar un poder o de presentarse como una alternativa política en América Latina. La inspiración profética no le viene a la Iglesia de su adhesión a un programa liberal, sino de su arraigo en el mundo de la pobreza.

CONCLUSION

Algunas líneas para terminar este bosquejo.

Nuestra intención era recordar que la reflexión teológica está ligada a procesos sociales, es parte de bloques históricos sin los que no es posible comprenderla. La teología como todo pensamiento debe ser puesta en contexto social. Las teologías no se suceden por encadenamientos de ideas en el aire, son respuestas, y pueden y deben ser también interpelación, a vastos procesos históricos (65). El discurso teológico es un esfuerzo de personas concretas que creen y piensan su fe en condiciones determinadas, que producen acciones e interpretaciones que juegan un papel en los hechos y enfrentamientos sociales. El teólogo no se halla en una especie de limbo histórico, su reflexión está situada, arranca desde las bases materiales, habla desde una ubicación precisa, dice la Palabra del Señor en la palabra de todos los días. Esto nos ha llevado, en el marco de la teología de la li-

---

(65) No vemos analizada esta inserción concreta de la reflexión teológica en los "modelos teológicos" presentados en el documentado trabajo de David Tracy "Blessed Rage for order", New York, The Seabury Press, 1975.

beración, a considerar al teólogo, siguiendo una expresión de Gramsci, como un "intelectual orgánico". Orgánicamente ligado al proyecto popular de liberación (66).

Nuestra intención era también señalar, en el mismo orden de ideas, el punto de ruptura de la teología moderna y progresista con la teología de la liberación. Hay indudablemente cruces entre ellas, pero éstos no se entienden si no se ve con nitidez el lugar del rompimiento.

La teología progresista tiene como interlocutor el espíritu moderno y la ideología liberal cuyo sujeto histórico es la clase burguesa. Este punto de partida la distingue de la teología tradicional marcada por el mundo feudal y su prolongación en lo que se ha llamado el "Antiguo Régimen". Pero la distingue también de la teología de la liberación. Esta arranca de los cuestionamientos de los pobres y despojados del mundo, de los "sin historia". Oprimidos y marginados precisamente por el interlocutor de la teología progresista. Las formas modernas de esta opresión no nos deben engañar, sino por el contrario hacer ver el punto exacto de la ruptura histórica, política y de clase social, entre ambas perspectivas (67). Es por eso

---

(66) "Alguien, esta vez, comprometido personal y vitalmente con hechos históricos, fechados y situados, a través de los cuales países, clases sociales, hombres pugnan por liberarse de la dominación y opresión a que los tienen sometidos otros países, clases y hombres" (TL, p. 31).

(67) Sobre los condicionamientos sociales para el trabajo teológico en América Latina, ver Luis A. Gomes de Souza "Los condicionamientos sociopolíticos actuales de la teología en América Latina" en Liberación y cautiverio, pp. 69-81; y en una perspectiva más histórica Enrique Dussel "Sobre la historia de la teología en América Latina" en o.c., pp. 19-66.

que decíamos que las teologías de la liberación no podían surgir antes de una cierta madurez del movimiento popular.

El espíritu moderno, con frecuencia no creyente, cuestiona la fe en el ámbito de la significación de lo religioso. La crítica hecha desde el racionalismo y la afirmación de las libertades modernas sitúan de preferencia el debate en el terreno de la religión y sus presupuestos filosóficos, así como en el del papel de la Iglesia en la sociedad moderna y burguesa. Los cuestionamientos del "no persona", del no humano, se mueven por el contrario en el campo de lo económico, social y político. No se trata de una discusión no teológica como algunos, optando por una solución de facilidad, parecen pensar, sino de una teología diferente. El hiatus aquí se da con claridad en el mundo real, donde las personas viven y mueren, creen y esperan; sin esconder la conflictividad social con afirmaciones genéricas y de falso universalismo.

La teología que recoge los desafíos del burgués no creyente entra necesariamente en el campo de la problemática de la modernidad. Hemos recordado esto con algunos ejemplos tomados sobre todo del ala avanzada de la teología protestante que es la gran teología cristiana de la modernidad. Frente a esto la teología católica aparece más bien ligada a las formas tradicionales de pensamiento. Pero los avatares históricos de la nueva sociedad y la afirmación del sector moderno en el mundo católico han ido borrando esa diferencia en los últimos años. El bloque histórico al que pertenece este discurso sobre la fe sitúa sus aportes, pero igualmente sus límites. Decir pertenencia no es afirmar que la modernidad es aceptada sin sentido crítico, no es una teología que traslada mecánicamente los grandes temas modernos a la reflexión sobre la fe. Repensarlos con cabeza propia es lo que da a esa teología su envergadura y significación. Pero estamos, eso sí,

ante una teología situada, separarla del mundo social y cultural en que se inscribe, lo que por lo demás es claramente reconocido por sus mejores representantes, es hacerla incomprensible. Y ese ámbito es el de la sociedad moderna y la ideología burguesa. El punto de partida de la teología de la liberación no es sólo distinto al de la teología progresista, sino que está en contradicción con él. Contradicción que sólo se comprende en el mundo real de la historia. Hablar de postmodernidad es permanecer en la superficie de las cosas. La cuestión no estriba en una sucesión cronológica sino en una contradicción histórica y dialéctica. La oposición dialéctica a la ideología burguesa y a la cultura dominante viene de las clases populares y de su vanguardia. Los sectores sociales explotados, las razas despreciadas, las culturas marginadas son el sujeto histórico de una nueva inteligencia de la fe. El Dios de la Biblia se revela a través de los despojados de su dignidad de pueblo y de seres humanos, se manifiesta por medio de aquellos que el Evangelio llama "los pobres y los pequeños". Diversos caminos se presentarán en la vida y comprensión de la presencia del Señor en un mundo de opresión y represión, pero también de resistencia y esperanza. Transitando por esas sendas los ausentes de la historia hacen suyo el don gratuito del amor del Padre creando nuevas relaciones sociales, relaciones de fraternidad.

La reflexión teológica en esta pista está sólo en sus primeros pasos. Pero no sobreestimemos su alcance. Lo que está en cuestión en primer lugar no es hacer teología, lo que realmente importa es la liberación popular. La teología sólo viene después. La discusión intelectual lleva a algunos a invertir los momentos con las consiguientes trabas al proyecto de liberación, y la inevitable esterilidad del trabajo teológico. Para hacer de la teología un momento y un servicio a un proceso histórico de liberación será necesario liberarla y liberarnos de todo vínculo que nos

impide ser solidarios con los pobres y explotados de este mundo. Sólo por esta vía el esfuerzo de reflexión sobre la fe podrá evitar ser recuperado por el sistema. Vivir y pensar la fe a partir del universo de los "condenados de la tierra", nos hará tomar caminos poco frecuentados por los grandes de este mundo. Por esos caminos encntraremos al Señor en el pobre de América Latina y de nuestro país. Al igual que los discípulos de Emaús, leeremos sus gestos y palabras bajo la luz pascual, entonces se abrirán nuestros ojos y reconoceremos que, para decirlo una vez más con Arguedas, "Dios es esperanza, Dios alegría, Dios ánimo".

Los límites de la teología moderna. Un texto de Bonhoeffer

(ENERO 1979)

Artículo publicado en la revista "Concilium", Mayo 1979

La reflexión teológica se realiza en el contexto de procesos históricos determinados y está por lo tanto ligada a ellos. Las revoluciones burguesas y su conciencia intelectual, la Ilustración, abren una época que cambia significativamente las condiciones concretas de la vida de las Iglesias cristianas en Occidente; al mismo tiempo que producen desafíos nuevos y cargados de consecuencias para el discurso sobre la fe.

De esos retos tomaron conciencia ya, ese personaje central del pensamiento moderno y de influencia algo heterodoxa en teología que fue Hegel, así como el llamado padre de la teología protestante contemporánea, Schleiermacher. Y antes de ellos aquel franco-tirador de la teología que fue Kant, a quien por eso mismo, por no ser en este campo el creador de un sistema, fue siempre posible recurrir como a una estimulante inspiración (es el famoso grito "retornemos a Kant") a lo largo del siglo XIX, y más allá también. De esos desafíos se hizo cargo

igualmente un gran cuestionador del cristianismo y de la teología, Feuerbach, que Barth colocó acertadamente en su "Historia de la teología en el siglo XIX". Todos estos pensadores, los tres primeros en particular, heredaban una tradición teológica que no era ajena al nacimiento de ese mundo moderno que llegaba a la "mayoría de edad" en el siglo XVIII, e hicieron a su vez dar un paso importante a la teología protestante, sin duda la teología cristiana de mayor envergadura en los tiempos modernos. Todo ello mientras que el lado católico, más lejano al nuevo mundo de ideas, se enfrascaba en interminables y penosas polémicas con el liberalismo político sobre la libertad religiosa y otras libertades modernas.

La teología liberal de la segunda mitad del siglo XIX significó una aceptación más clara y franca del mundo moderno y burgués en el que nace y se desarrolla. Continuando una de las vetas de los grandes pensadores antes mencionados, pero dejando sus críticas e inquietudes, dicha teología hizo de la mentalidad moderna la norma de la fe y de la teología, aceptando en expresión de Bonhoeffer "la paz dictada por el mundo" (8-VI-1944) (1). La escuela de Ritschl, clara manifestación de ese carácter "espontáneo y expresamente burgués de la teología liberal" (2), significará, por ejemplo, más una culminación que una superación del espíritu de la Ilustración. Es la teología de un cristianismo burgués y seguro de él mismo.

Bonhoeffer, cristiano que quería colocar a Dios en el centro y no en las fronteras de la vida humana, y que resulta por eso mismo un teólogo lúcido

---

(1) Las fechas entre paréntesis corresponden a las cartas de Bonhoeffer que se encuentran en "Resistencia y Sumisión".

(2) K. Barth, "Histoire de la théologie protestante au XIXº siécle" (Genéve, 1969), 47.

de los límites de la teología moderna, hace un balance de lo más avanzado de ella. Sus breves y penetrantes apuntes al respecto, se hallan en particular en un texto del 8 de Junio de 1944 que nos servirá de punto de partida para reflexionar sobre el cristianismo burgués y el discurso sobre la fe producido por él; en el fondo sus reservas frente a esta teología consisten en decir que las interrogantes de la Ilustración y el mundo moderno no fueron asumidas frontal y radicalmente. Pero su propio intento, posiblemente el más grande realizado por este tipo de teología, nos permite palpar los límites de un esfuerzo que al responder a los desafíos del mundo moderno no lo critica en su base económica, y en sus niveles social e ideológico. En efecto, como lo veremos, no hay verdadera superación de la mentalidad moderna y burguesa si permanecemos al interior de ella misma. Eso es lo que parece decirnos el testimonio de Bonhoeffer, y tal vez si él mismo llegó a vislumbrarlo más o menos explícitamente.

Tomar ese texto de Bonhoeffer como hilo conductor para estas reflexiones, nos obligará a situarnos, quizá con exceso, en un campo estrictamente teológico; dejando de lado, salvo por alusión, el contexto histórico. Y nos constreñirá también a seguir las observaciones y críticas a otros enfoques teológicos que hace nuestro autor, sin discutirlas en detalle para no recargar el texto. Pero esperamos que retomar los incisivos apuntes de este gran cristiano y lúcido teólogo, que afrontó los retos del mundo moderno como tal vez nadie antes que él, nos permita ver la grandeza y los límites históricos de su empresa. Al mismo tiempo que nos hace entrever el espacio de otra perspectiva.

1. La Palabra en un tiempo en crisis

La guerra europea de 1914-1918 cuestionó el fácil optimismo y la seguridad de la sociedad burgue-

sa, poniendo fin a lo que los franceses llamaron la "belle époque". En esos mismos años el movimiento socialista que estuvo a punto de ser asimilado a la democracia burguesa tomaba el poder en Rusia y a partir de entonces se radicalizaba en otros lugares. Poco después el fascismo se afirma y amenaza las libertades proclamadas por la modernidad; en ese contexto los cuestionamientos de ésta al mundo religioso moderan su agresividad y autosuficiencia. La primera teología elaborada en el marco de la Ilustración y del orden social burgués pierde vigencia. En más, es acusada por una nueva generación de teólogos de haber capitulado ante el pensamiento moderno.

Se abren paso así nuevas perspectivas teológicas que pretenden asumir más críticamente esos desafíos, y reafirmar la presencia y el juicio de la Palabra en un mundo que ha entrado en crisis. Los nombres de Barth, Bultmann y Tillich destacan entre los esfuerzos que buscan romper con un pasado teológico inmediato y roturar nuevos senderos para la proclamación del Evangelio y la vida de la Iglesia. Bonhoeffer considera sin embargo que ninguno de ellos toma realmente el toro por las astas, ninguno responde realmente al mundo mayor, resultado de un largo proceso histórico que hunde sus raíces en la baja Edad Media y que Bonhoeffer considera importante tener en mente (8-VI-44). El es consciente de la audacia de sus críticas y de su propósito y vive la fiebre de sus descubrimientos así como la insatisfacción de sus nuevas formulaciones (30-IV-44). Sigamos la ruta que nos traza la carta de junio.

El intento de **Tillich,** que retoma de modo propio y original el camino señalado por Schleiermacher, es rechazado por su énfasis en la interpretación religiosa del mundo. "Tillich trató de interpretar religiosamente la evolución del mundo, en contra de la vo-

luntad de éste, y de darle su propia forma por medio de la religión. Fue una actitud valerosa, pero el mundo lo desarzonó y continuó corriendo solo" (8-VI-44). En efecto, Tillich hizo de la noción de religión una clave para comprender al ser humano y para hacer frente a los asaltos del mundo moderno. En su teología la filosofía de la religión ocupa un lugar central, él pensaba de esta manera haber enfrentado las mismas cuestiones que se planteaba Bonhoeffer. Ambos, según Tillich, "trababan el mismo problema buscando una solución a los conflictos entre la tradición religiosa y el espíritu moderno" (3). Pero a juicio de Bonhoeffer lo que encontraron fueron cosas muy diferentes. Tillich rechaza una concepción de la religión basada en la heteronomía que no tiene en cuenta la adultez de la humanidad, pero tampoco acepta una autonomía del ser humano que según él, se niega a sí mismo al alejarse de Dios. Postula entonces lo que él llama la teonomía, concepción de la religión que al mismo tiempo que reconoce y acepta los avances del espíritu humano, afirma que éste no se realiza plenamente sino en relación con Dios. Pero esto es precisamente lo que Bonhoeffer llama "tratar de reservar ansiosamente un espacio para Dios" (30-IV-44). Tillich tenía tal vez razón al decir que el problema enfrentado es fundamentalmente el mismo, pero es claro también que las pistas de solución divergen con nitidez.

Diferente al de Tillich es igualmente el camino seguido por **Barth.** El propio Tillich describió así sus diferentes puntos de partida: "K. Barth parte de arriba, de la trinidad, de la revelación efectuada y luego va hacia el ser humano... mientras que yo comienzo con las preguntas que plantea el ser humano y respecto de las cuales la revelación divina llega co-

---

(3) P. Tillich, "A History of Christian Thought" (New York, 1968), 359.

mo una respuesta" (4). Bonhoeffer no habría estado de acuerdo, aquí tampoco, con la pespectiva de Tillich, pese a las apariencias y a las interpretaciones corrientes sobre su pensamiento; el punto de partida de nuestro autor es —simplificado— más Dios hecho hombre en Cristo que el ser humano mismo. Pero la respuesta de Barth lo deja insatisfecho también. Lo elogia por haber empezado la crítica de la religión, pero lamenta que no haya ido suficientemente lejos. Inmediatamente después de su observación sobre Tillich, escribe: "Barth fue el primero que denunció el error de estos intentos (todos los cuales, en el fondo, seguían navegando en las aguas de la teología liberal): el objetivo de todos y cada uno de ellos era procurar un lugar a la religión, en el mundo o contra el mundo. Barth enarboló el Dios de Jesucristo contra la religión: "Pneuma contra sarx". Este sigue siendo su mayor mérito... pero ni en la Dogmática ni en la Etica existe ninguna indicación concreta para la interpretación no religiosa de los conceptos teológicos. Estos son sus límites, y por ello su teología de la revelación pasa a ser "positivista": "positivismo de la revelación", como yo la llamo. En cuanto a la Iglesia confesora, hasta tal punto ha olvidado el planteamiento de Barth, que ha pasado del positivismo a la restauración conservadora" (8-VI-44).

Hay aquí una crítica fundamental —y algo paradójica— a Barth que las diferentes expresiones empleadas no nos deben ocultar: Barth no habría sabido romper con la interpretación religiosa del cristianismo (5), y en el fondo recae en ella al hacer de la fe

(4) **Id.** 538.

(5) Es interesante notar que Bultmann, en su célebre recensión a la segunda edición de la "Epístola a los Romanos", sitúa el esfuerzo de Barth dentro de las tendencias modernas que buscan demostrar la existencia de un "a priori" religioso a la fe. Barth cita con asombro esa opinión. O. C., 455.

algo así como una ley en lugar de un don (5-V-44). Es por ello que, según Bonhoeffer, no nos da una orientación para la interpretación no religiosa de los conceptos teológicos. Se deriva así en un "positivismo" de la revelación; y de ahí a una "restauración conservadora" (es decir un intento de desconocer la situación creada por la mentalidad moderna) no hay sino un paso. En el texto citado se dice que eso fue lo que hizo la Iglesia confesora, pero en verdad, la opinión de Bonhoeffer es más severa todavía, pocas semanas antes había escrito que el asunto no era la interpretación dada por algunos seguidores de Barth, sino que el positivismo de la revelación mismo "es, en última instancia, **esencialmente** una restauración" (30-IV-44; subrayado nuestro). Barth sintió siempre que ese juicio de Bonhoeffer era injusto (6); en verdad es frecuente el reproche a Barth de establecer una separación radical entre la fe y el mundo, y por lo tanto de dejar éste a sus propias fuerzas a fin de asegurar la trascendencia de la Palabra de Dios. Lo propio de la posición de Bonhoeffer está, por cierto, no en negar la distinción entre fe y religión, sino en considerar que la crítica a ésta no fue llevada hasta sus últimas consecuencias. Para comprender mejor el alcance de estas observaciones necesitamos algunas precisiones sobre la noción de religión en Bonhoeffer. De ello hablaremos más adelante, por ahora nos limitaremos a tomar acta de que para él la teología de Barth tampoco responde en la raíz a los desafíos del mundo moderno y que se agota en "mantener los grandes conceptos de la teología cristiana" (8-VI-44). Es más, pese a todo, esa teología permanecería bajo la influencia, aunque de modo negativo, de la teología liberal (ibid.).

Bultmann escapa aún menos a este reproche. Su intento, según Bonhoeffer, no sólo se encuentra bajo

(6) E. Bush. "Karl Barth" (Philadelphia, 1976), 381.

la sombra de la teología liberal, sino que es una prolongación de dicha teología. "Bultmann, en cierto modo ha rastreado los límites de Barth, pero los interpreta erróneamente, en el sentido de la teología liberal, y por eso reincide en el típico procedimiento liberal de la reducción (en el que el cristianismo es desprovisto de sus elementos "mitológicos", quedando así reducido a su "esencia") (8-VI-44). Aquí se habría tomado una ruta equivocada. La desmitización no es mucho, es poco. La interpretación existencial de la Biblia no es una interpretación no religiosa, y esto último es lo que se necesita hoy. Buscar la "esencia" del cristianismo es una pobre respuesta a las verdaderas cuestiones del mundo adulto. Desde una perspectiva semejante a la de Tillich y en contraste con Barth, Bultmann parte del punto de vista del auditor de la palabra, el espíritu moderno modelado por la razón científica y consciente de su capacidad de libre decisión. Aquí hay también, nos parece, una diferencia con Bonhoeffer. Cuando éste afirma que la perspectiva adoptada por Bultmann "es fundamentalmente liberal" (5-V-44), estamos ante una crítica dura; porque si bien Bonhoeffer reconoce que la teología liberal tiene el mérito de no aceptar retroceder las agujas del reloj de la historia, la acusa de dejar que el mundo moderno "determine el lugar de Cristo en el mundo" (8-VI-44). Pensar desde Cristo es lo que Bonhoeffer llama, oponiéndose a la óptica asumida por Bultmann, "pensar teológicamente" (5-V-44).

Tres grandes esfuerzos para responder a los desafíos de la mentalidad moderna. Pero también tres soluciones que quedan cortas para Bonhoeffer. El primero porque recurre, aunque con talento y creatividad, a una noción que el mundo mayor de edad ha invalidado. El segundo porque queda a mitad de un camino que por lo menos tuvo la lucidez de empezar a recorrer. Y el tercero por falta de osadía igualmente y por reiterar, pese a las nuevas pistas

que abre, una ya gastada operación reductora. Aun dentro de la insuficiencia de su intento, Barth habría señalado la ruta más fecunda; su teología que había alimentado los primeros pasos de la reflexión de Bonhoeffer seguirá siendo para éste un antecedente y un gran punto de referencia cuando en prisión comienza a entrar en un campo inédito. En realidad, la teología barthiana fue ambas cosas en una medida aún mayor de lo que Bonhoeffer mismo sospechó.

2. ¿Cómo hablar de Dios en un mundo adulto?

Como para Barth la proclamación del Evangelio es la preocupación central de Bonhoeffer. Su reflexión teológica siempre estuvo ligada a su vida pastoral. De ese lazo nacen sin duda todas las grandes teologías. La intensidad del compromiso político que asume en los últimos años de su vida (7), agudizará su inquietud por el anuncio del mensaje cristiano y lo introducirá en un terreno distinto dando una nueva problemática a su discurso sobre la fe. La pregunta ¿cómo hablar de Dios en un mundo adulto? (30-IV-44) señala dos temas sobre los que discurrirá su reflexión en la prisión de Tegel: el mundo adulto en el que vivimos y el Dios en el que creemos. Esa interrogante significa en última instancia —y esto introduce un tema más entre los dos mencionados— "¿qué es el cristianismo realmente, o en verdad quién es Cristo para nosotros hoy?" (ibid). Y eso es para él, pensar teológicamente, es decir pensar en forma no religiosa.

---

(7) Sobre las motivaciones de esta opción, ver la definitiva biografía de E. Bethge, "Dietrich Bonhoeffer. Teólogo cristiano actual" (Bilbao, 1970).

Para Bonhoeffer la teología cristiana se ha perdido en incomprensiones, polémicas y actitudes apologéticas frente al mundo moderno. Esto incluye por cierto los grandes esfuerzos teológicos que recordábamos en el párrafo anterior. La razón de fondo, ya lo hemos anotado, es que la **mayoría de edad** de la humanidad no ha sido tomada tal cual, sus verdaderas cuestiones no han sido escuchadas, y menos aún respondidas. La expresión "mayoría de edad" que Bonhoeffer empieza a usar desde su carta de Junio apunta claramente al célebre texto en el que Kant tomaba acta de la nueva situación creada en el siglo XVIII (8). Bonhoeffer intenta retomarla desde la raíz. Aceptar sin reticencias ese nuevo mundo, enfrentar sus cuestiones en el centro mismo del campo y no correr medrosamente hacia las esquinas buscando las sombras y el abrigo de las paredes, pensar la fe sin nostalgias por lo que ya no existe, todo eso es lo que la teología moderna no ha sabido hacer. Y esa es la tarea en adelante, Bonhoeffer siente que incursiona en un territorio virgen.

No obstante, en este propósito de empuñar el mundo llegado a su mayoría de edad tal como se presenta, nuestro autor no señala en ningún momento que la sociedad e ideología moderna tienen como sujeto histórico a la clase burguesa. Es decir, a una clase social que ha tomado el poder económico y político de manos de los sectores tradicionales e instaurado un modo de producción que generaba nuevas formas de explotación y nuevas clases sociales. Que la mayoría de edad se construya sobre este mundo de pobreza y despojo no está en su horizonte. Y es por eso también que en su recuento histórico del proceso que va hacia la autonomía del ser humano,

---

(8) Como Bethge lo hace notar, Bonhoeffer antes hablaba más bien de "autonomía", O.C., 1168.

sólo figuran los hechos que marcan un dominio racional sobre la naturaleza y la sociedad, y que concretamente serán los grandes jalones del ascenso de la burguesía (8-VI-44; 16-VII-44). Los movimientos de protesta de los pobres que arrancan desde la edad media no se encuentran en su enfoque histórico, como tampoco se halla en él una referencia al movimiento obrero contemporáneo (9). Es notable que el fenómeno del nazismo contra el que luchó con tanto coraje, no haya llevado a Bonhoeffer a un fácil y autocomplaciente análisis de la "crisis" de la sociedad contemporánea; por el contrario, eso parece haber provocado su juicio sobre lo definitivo de los valores de la modernidad. Pero tal vez atento al enemigo fascista que ataca desde atrás a la sociedad liberal, fue menos sensible al mundo de injusticia sobre el cual ella se apoyaba en concreto (10).

Ese mundo mayor hay que comprenderlo, Bonhoeffer está convencido de eso, aunque a veces algunas fórmulas que emplea hagan pensar que postula una autosuficiencia mundana. Hay que comprenderlo "mejor de lo que él se entiende a sí mismo, es decir a partir de Cristo y el Evangelio" (8-VI-44). Bethge tiene razón, la **perspectiva cristológica** es fundamental en Bonhoeffer, acierta también cuando afirma que las reflexiones sobre la mayoría de edad de la humanidad no son filosofía, ni fenomenología, sino teología, "doctrina que intenta llegar a Dios allí donde se nos presenta, de ahí que la expresión del

---

(9) H. Mottu ha señalado esta ausencia, **Critique thóologique de la religion et religion populaire:** "Bulletin du Centre Protestant d'Etudes" (febrero 1977), 27.

(10) G. Casalis habla de la función en cierto modo esterilizante cumplida por el nazismo en relación a la teología de K. Barth. **Théologie et Socialisme: l'exemple de K. Barth:** "Etudes théologiques et religieuses" (1974), 173.

mundo mayor sea en Bonhoeffer, en primera y última instancia, una expresión teológica" (11).

Ese intento de llegar a Dios supone el rechazo de la interpretación religiosa del cristianismo. Esta significa "hablar, por una parte, de forma metafísica y, por otra parte, de forma individualista" (5-V-44). Ambas maneras nos sacan del mundo: la primera porque encierra a Dios en las categorías de lo absoluto y lo infinito, la segunda porque coloca a Dios "fuera del mundo, fuera del ámbito público de la existencia humana" para alojarlo "en el ámbito de lo personal, íntimo y privado" (8-VII-44). Hay aquí una vez más una crítica a los ensayos de la teología por responder a los embates de la mentalidad moderna (12), respuestas que son más bien repliegues y no salidas al frente.

Una inevitable comparación con Barth nos permitirá precisar la noción de religión en Bonhoeffer. Este reconoció siempre su deuda con aquél, pero hay también claras diferencias. La primera es que para Barth la religión es el resultado del esfuerzo humano; si se le toma como punto de partida, como lo hacía su amigo-enemigo Schleiermacher, es imposible alcanzar al Dios de la Biblia. Para Bonhoeffer la interpretación religiosa del cristianismo es algo históricamente situado, fenómeno occidental, hoy superado por la madurez de la humanidad. Para el primero es algo inherente al ser humano, para el segundo pertenece a una etapa histórica (13). Pero hay una segunda y

---

(11) O. C. 1169.

(12) ¿Sería demasiado atrevido sospechar que Tillich y Bultmann no estarían excluidos de estos reproches al lenguaje metafísico y al individualista?

(13) Cf. Bethge, O. C., y G. Geffré, **La critique de la religion chez Barth et chez Bonhoeffer:** "Parole et Mission" (1965), 567 - 583.

más importante diferencia. Para Barth la religión es en cierto modo un intento de apoderarse de Dios. Para Bonhoeffer se trata más bien de una manera de entender a Dios como dominador de la persona humana. Poder del ser humano sobre Dios en el primer caso, poder de Dios sobre el ser humano en el segundo (16-VII-44). Esta última noción es la que Bonhoeffer combate con más ardor. Estamos, en definitiva, ante la cuestión no de quién es el espíritu moderno, qué es lo que puede aceptar de la fe cristiana, sino frente a una interrogante radical: ¿quién es Dios?

Y Dios es el Dios de Jesucristo. Es decir un Dios que nos salva no a través de la dominación sino de su sufrimiento. Es la célebre **debilidad de Dios,** destinada a hacer carrera en la teología reciente (Kitamori, Moltmann). De ese Dios y sólo de ese Dios nos habla la Biblia (16-VII-44). La cruz asume así toda su capacidad reveladora de la debilidad de Dios como expresión de su amor hacia un mundo mayor tomado en toda su fuerza y poder. "No es el acto religioso quien hace que el cristiano lo sea, sino su participación en el sufrimiento de Dios en la vida del mundo" (18-VII-44). Eso es la conversión, eso es creer en el Evangelio. Lo que hace a un cristiano es compartir los sufrimientos mesiánicos de Dios en Jesucristo (ibid).

Pero aquí estamos tocando fondo. Es necesario beber hasta el final el cáliz de la madurez de la humanidad. La respuesta a la modernidad no está en colocar a Dios más allá de los límites de la razón, o en introducirlo en la historia, o en domiciliarlo en el sentimiento religioso, o dentro de una abierta mentalidad burguesa en hacer de la creencia en él un factor de perfeccionamiento humano. Ni tampoco en afirmar que alejarse de él es perder la raíz de toda cultura humana, o en hacerlo objeto de una libre de-

cisión personal. Dios en Cristo es el Dios sufriente, participar en su debilidad es creer en El. Eso es ser cristiano. Pero ¿qué es el sufrimiento hoy?, ¿quiénes son los que sufren? Bonhoeffer se ve así empujado a una pregunta cargada de consecuencia: "¿qué aspecto tiene esta vida de participación en la impotencia de Dios en el mundo?" (18-VII-44).

3.— **Desde abajo.**

Bonhoeffer ha caminado sin temores ni reticencias por la senda del reconocimiento del mundo mayor que abrió la teología moderna, hasta llegar a una plena aceptación de él. Esto le permitió apuntar hacia un modo distinto de entender a Dios, pero eso implica para él una nueva manera de comprender su presencia en la historia. Tomando sólo los extremos, dos posiciones son posibles a partir de aquí. O se subraya la mayoría de edad del mundo y se sigue sacando con entusiasmo las consecuencias de esto sin ver sobre qué bases históricas concretas se ha construído; y en ese caso tenemos una prolongación infecunda y sin salida del camino tomado por Bonhoeffer. O entendemos su esfuerzo final como habiendo llevado a la teología moderna a un tope que exige dialécticamente un cambio de perspectiva.

Pensar dentro de la mentalidad moderna sin asumir teológicamente que ella ha acompañado, y justificado, un proceso histórico creador de un nuevo mundo de despojo e injusticia no da más. Ignorar en la reflexión teológica que el llamado "espíritu moderno", interlocutor de la teología progresista, es reflejo en buena parte de la ideología de la sociedad capitalista y burguesa, sólo permite combates de retaguardia con

los restos de un mundo en descomposición; o a lo sumo, forjar —Bonhoeffer lo vio— un discurso sobre la fe para "pequeños y grandes burgueses". El coraje de Bonhoeffer lo llevó a una cima desde donde él mismo vislumbró otros senderos, aunque no llegara a entrar francamente en ellos.

En efecto, el tema del sufrimiento de Dios al que lo conduce su análisis del mundo moderno tiene en Bonhoeffer otra entrada. En un texto anterior a las cartas citadas se habla de un aprendizaje hecho en los últimos tiempos: "constituye una vivencia de valor incomparable el hecho de que hemos aprendido a contemplar los grandes acontecimientos de la historia universal desde abajo, desde la perspectiva de los marginados, los sospechosos, los maltratados, los pobres, los oprimidos, los ultrajados y los escarnecidos; en una palabra: desde la perspectiva de los que sufren" (14). Hasta dónde esta perspectiva tuvo influjo en sus reflexiones teológicas puede discutirse, pero es evidente por lo menos que no habría tenido ninguno, si no hubiese sido vista primero como permitiendo una nueva manera de ver la historia de la humanidad.

Sería forzar las cosas deducir del empleo de los términos de pobre, oprimido y otros, que estamos ante un análisis y una crítica de la sociedad moderna a partir de lo que ella ha producido de injusticia y explotación. Pero hay indicios importantes de cómo Bonhoeffer empezó a avanzar en la perspectiva de los de abajo. Sólo un ejemplo, en una frase anterior a la pregunta con que terminábamos el párrafo anterior, escriba que "Jesús no llama a una nueva religión, sino a la vida" (18-VII-44). Ahora bien, hay

---

(14) D. Bonhoeffer, "Gesammelte Schriften", vol. 2 (München, 1965).

que darle a esta expresión todo su contenido y no reducirla a una interpretación espiritualista que él rechaza explícitamente y en varias ocasiones. En efecto, conforme avanza en sus reflexiones Bonhoeffer se hace más sensible a los aspectos concretos y materiales de la vida humana: salud, felicidad, vigor, etc.; es decir aquello que con frecuencia no tienen o es negado a los marginados de la sociedad. Esto le hace trabajar la noción de "bendición" en el Antiguo Testamento y su vigencia hoy, ella comprende los bienes terrenales y es "la reivindicación de la vida terrena para Dios, y contiene todas las promesas"(28-VII-44). Es necesario recuperar todo el significado que tiene el que se diga que a los discípulos "no les falta nada" (ibid).

Así afirmar al Dios que sufre en la cruz, le hace rechazar el sufrimiento injusto que experimentan los de abajo, y postular el derecho a la vida en todas sus dimensiones como una exigencia bíblica. Una vez más un profundo sentido de Dios conduce a una nueva sensibilidad hacia el pobre, sus carencias e incluso las expresiones de su fe en Dios (15). Bonhoeffer no llegó a hacer de esta intuición el centro de su discurso teológico, éste permanece sobre todo atento a los grandes desafíos del mundo moderno. Pero supo aceptarlos frontalmente y palpar así los límites de esa empresa. Su reflexión toma un sesgo que viene de una experiencia personal muy profunda. Por ello da un testimonio y señala pistas de gran fecundidad.

---

(15) En esta pista hay que comprender las perspicaces reflexiones de H. Mottu sobre un Bonhoeffer atento al núcleo sano de la religión popular (art. cit.). Sobre el llamado a la vida en el Evangelio han insistido últimamente F. Belo, "Lecture matérialiste de l'Evangile de Marc" (París, 1974), y F. Hinkelammert, "Las armas ideológicas de la muerte" (San José, Costa Rica, 1977).

En verdad Barth se le había adelantado en este campo. Mucho se ha hablado en este último tiempo de la influencia que su experiencia pastoral en medios obreros ha tenido sobre sus posiciones teológicas. Como se sabe esto lo llevó a una clara militancia socialista. Sea lo que fuere del alcance preciso de sus opciones políticas (16), lo cierto es que su sensibilidad a las nuevas formas de despojo y explotación creadas por la sociedad capitalista juega un papel en su pensamiento teológico. Eso lo hace atento y crítico al "aburguesamiento del Evangelio" y a una teología que responde a esas categorías sociales. Lo lleva a una noción de Dios como Aquel que opta por el pobre y contra el poderoso (17); y a ver el papel de la Iglesia en la lucha por la justicia social en favor del oprimido (18). A primera vista esto puede sorprender. Barth el teólogo de la transcendencia de Dios, que contrariamente a Bultmann por ejemplo, prestaría poca atención al auditor de la Palabra, es sensible a la situación de explotación que viven amplios sectores de la humanidad. Bultmann en cambio, el teólogo que parte de las preguntas de aquel que considera el ser humano de hoy,

---

(16) Cf. la desafiante tesis de F. W. Marquardt "Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barth" (Müunchen, 1972). Ver también los estudios reunidos en el excelente libro de G. Husinger, (ed.) "Karl Barth and Radical Politics" (Philadelphia, The Westminster Press, 1976). Ver también las finas observaciones de H. Mottu "Le Pasteur rouge de Safenwil: Réflexions sur le socialisme du premier Barth" (Bulletin du centre protestant d'études, Ginebra, agosto 1976). Para el sentido que Barth da a su compromiso político, resulta muy interesante la lectura de una carta que dirige a Tillich en 1933, cf. G. Husinger, O.C. 116-117.

(17) Die Kirchliche Dogmatik, II, 1, 434.

(18) "Against Stream", p. 26, citado por R. McAfee Brown, "Theology in a New Key" (Philadelphia, 1978); se trata de un libro importante en la perspectiva que nos ocupa. Ver también en este orden de ideas los trabajos recientes de J. B. Metz.

el teólogo preocupado por la dificultad que éste tiene para comprender el mensaje evangélico, ignora las cuestiones que vienen del mundo de opresión creado precisamente por la persona moderna que constituye su punto de partida. El que parte del "cielo" es sensible a aquellos que viven en el infierno de este mundo, el que parte de la "tierra" es poco atento a la situación de explotación sobre la que ella está construída. Para muchos esto resultará paradójico. Paradoja superficial al fin de cuentas puesto que viene de una equivocada, pero frecuente, interpretación de las categorías que están aquí en juego. En efecto un auténtico y profundo sentido de Dios no sólo no se opone a una sensibilidad al pobre y a su mundo social, sino que en última instancia ese sentido se vive únicamente en la solidaridad con ellos. Lo espiritual no se opone a lo social. La verdadera oposición está entre el individualismo burgués y lo espiritual según la Biblia.

El ejemplo de Barth ilustra la irrupción de la perspectiva del pobre en medio de una problemática moderna en la que pese a todo permanece su teología. Pero algo importante se insinúa en el límite alcanzado por Bonhoeffer y en los temas que se vislumbran en él, y sobre todo en Barth. La superación de la mentalidad moderna y burguesa no se realiza en el diálogo ideológico con ella, sino en la oposición dialéctica a lo que representa en el mundo real de la historia; en las contradicciones sociales que tienen lugar en ésta. Sólo desde fuera del mundo moderno y burgués es posible responder a sus desafíos; o más exactamente sólo desde aquello que ese mundo produce de pobreza y explotación en la historia. Tal vez la ausencia de un análisis social no permitió a Bonhoeffer llevar más lejos teológicamente lo que había comenzado a intuir: asumir la perspectiva de los de abajo. Porque en el contexto en que nos colocamos, desde abajo no significa desde el ser

humano a Dios (como cuando se habla de una cristología desde abajo), sino a partir del universo de opresión y aspiración a la liberación que viven los pobres. A partir de la fe vivida y pensada en la situación de las clases sociales explotadas, las razas despreciadas, las culturas marginadas. Desde allí los hoy ausentes de la historia hacen suyo el don gratuito del amor del Padre creando nuevas relaciones sociales, relaciones de fraternidad. Ese es el punto de partida de lo que llamamos una teología "desde el reverso de la historia".

SUMARIO

Presentación 7

I. **REVELACION Y ANUNCIO DE DIOS EN LA HISTORIA** (1976) 9

I. Dios se revela en la historia..... 14
II. Jesucristo: verdad del Padre 24
III. Los pobres evangelizan 29

II. **DE MEDELLIN A PUEBLA**

1. PARTICIPAR EN EL PROCESO DE LIBERACION (1969) 39

Una nueva comprensión de la realidad latinoamericana 44
Salir del ghetto 44

La situación latinoamericana y sus causas 46
Participar en el proceso de liberación 49
Inadecuación de la Iglesia 51

Hacia una nueva presencia de la Iglesia 51

Una teología de la liberación del hombre 53
Nuevas estructuras eclesiales 57

2. PRAXIS DE LIBERACION Y FE CRISTIANA (1973) 61

I. **Desde la praxis de liberación** 67

1. Un largo itinerario 67
a. Los primeros pasos 68
b. Teología y política 73
2. El mundo del otro 78
a. ¿Quién ha sido el prójimo de éste? 78
b. Una nueva comprensión de lo político 82
3. Transformación de la historia y amor liberador 85

II. **Creer para comprender** 90

1. Dios y el pobre 90
a. Vivir según el Espíritu 91
b. Pobreza y solidaridad 95
2. Comprender la fe 98
a. Teología y racionalidad 99
La crisis de racionalidad .. 100
Dos perspectivas 101
b. Praxis de liberación y comprensión de la fe 103
Teoría y praxis 103

La verdad bíblica 105
Teología desde y sobre la praxis 106
c. Jesucristo: principio hermenéutico de la fe 107
3. Salvación de la historia 108
a. Liberación de Cristo y liberación política 108
b. Distorsiones y perspectivas 113

III. **Hacia una Iglesia del pueblo** 117

Una experiencia eclesial de filiación y fraternidad 118
Evangelización liberadora 121
Clases explotadas y Pueblo de Dios 124

3. LA FUERZA HISTORICA DE LOS POBRES (1978) 129

I. **Morir antes de tiempo** 134

Una antigua opresión y una profunda esperanza 135
Evitar la amnesia histórica 135
Optimismo de la acción 139
Una nueva forma de dominación 143
La internacionalización del capital 144
Explotación y democracia 148
Derechos de los pobres 150
Persecución por causa de la justicia 152

II. **Derecho a existir y derecho a pensar** 156

Teología y proceso social..... 157
En la ruta del pobre 161
Las aguas bajo tierra 162
Un pueblo explotado y creyente 165
¿Es posible seguir haciendo teología? 169
La alegría es subversiva 178

III. PUEBLA

1. SOBRE EL DOCUMENTO DE CONSULTA PARA PUEBLA (1978) 183

Introducción 185

I. **Hacia una nueva civilización** 186

1. De la injusticia social al secularismo 187
2. Pueblo y cultura 192
   a. ¿Una cultura latinoamericana? 192
   b. El pueblo y lo popular 195
3. Evangelización y cultura 197

II. **Los pobres de América Latina** ... 199

1. La espinosa cuestión de los pobres 200
   a. Hacia un sentido "más amplio" de pobreza 201
   b. El pobre ¿protagonista de su historia u objeto de asistencialismo? 204
   c. Persecución por causa de los pobres 206
2. La realidad de los pobres en América Latina 208

III. **La historia del Pueblo de Dios** ... 211

1. ¿Cuántas historias? 212
2. De la pequeña comunidad al pueblo 216
3. La sombra de Medellín 218

IV. **Dios y la cultura occidental** 222

1. Un Dios Providente 223
2. El substrato católico del pueblo latinoamericano 227
3. Jesucristo y la vida según el Espíritu 230
a. La vida en Jesucristo 230
b. María y la espiritualidad de la liberación 232
Conclusión 233

2. POBRES Y LIBERACION EN PUEBLA (1979) 237

I. **En la huella de Medellín** 242

a. Una opción clara y profética.. 242
b. ¿Una noción específicamente cristiana de la pobreza? 248

II. **Los pobres existen** 250

a. La realidad de los pobres 251
1. La injusticia institucionalizada 252
2. Una situación de pecado .. 256
b. El "vindicador de los humildes" 259
1. La razón de una preferencia 260
2. La pobreza que se vive en América Latina es "antievangélica" 264
c. Cristo pobre 268

III. **Pobres: liberación y evangelización** 272

a. Pobreza y liberación integral.. 272
1. Una cuestión polémica ... 272
2. El clamor por la liberación se hace amenazante 275
b. El potencial evangelizador de los pobres 281

IV. **Convertirse para evangelizar** 288

a. Un testimonio incipiente pero real 289
b. Solidaridad con un pueblo que se organiza 292
c. Identificación insuficiente con Cristo pobre y con los pobres 296

IV. **DESDE EL REVERSO DE LA HISTORIA**

1. TEOLOGIA DESDE EL REVERSO DE LA HISTORIA (1977) 303

Introducción 305

I. **Teología y espíritu moderno** 308

1. La modernidad 309
Las revoluciones burguesas y la Ilustración 309
Individualismo y racionalismo 315
Observaciones finales 318
2. Crítica a la religión 319
La función social de la religión 319
Radicalización de la crítica a la religión 322
3. Teología y espíritu moderno... 323
La esencia del cristianismo...323
Fe y religión 325
Fe y política 328

II. **Teología en un mundo de opresión** 337

1. Los ausentes de la historia.... 338
Democracia burguesa y nueva dominación 338
Abertura al mundo moderno y cuestión social 341
Los de abajo 344

2. El sistema en cuestión 350
3. Desde los "Cristos azotados de de las Indias" 354
El Indio: ¿infiel o pobre? ... 356
Modernidad y teología dependiente 362
Perspectiva del pobre y teología 365
La otra historia: la historia del otro 370
Los pobres evangelizan 380
Eclesiología y coyuntura latinoamericana 386

Conclusión 390

2. LOS LIMITES DE LA TEOLOGIA MODERNA. UN TEXTO DE BONHOEFFER (1979) 395

1. La Palabra en un tiempo en crisis 399
2. ¿Cómo hablar de Dios en un mundo adulto? 405
3. Desde abajo 410

Se terminó de imprimir en los
Talleres de Gráfica San Luis S.R Ltda.
el día 31 de Julio de 1979.

GRAFICA SAN LUIS s.r.Ltda.

DATE DUE

MAR 2 1 1995	MAY 3 1 2002
MAY 1 8 1995	
[illegible] 2 8 1995	
DEC 1 1 1995	
DEC 1 1 1995	
APR 3 0 1997	
MAY 7 1997	
MAY 1 9 1998	
JUL 3 1 1998	
APR 2 8 1999	
FEB 1 2 1999	
MAR 4 2001	
JAN 1 9 2001	
AUG 6 2001	
MAY 2 9 2001	
DEC 1 7 2001	
DEC 2 1 2001	

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

HN
39
L3
G84

426058

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
HN39.L3 G84 G
Gutierrez, Gustavo/La fuerza historica d
3 2400 00107 0485

LA FUERZA HISTORICA DE LOS POBRES

selección de trabajos

Gustavo Gutiérrez nació en Lima en 1928. Después de sus estudios en la Universidad Nacional de San Marcos de Lima, se graduó en filosofía y psicología en la Universidad Católica de Lovaina, y en teología en la Facultad de Teología de Lyon. De regreso a Lima, fue ordenado sacerdote en 1959.

Desde esa época es asesor de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, y profesor en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Además está asesorando la reflexión pastoral y teológica de numerosas comunidades cristianas de base en todo el Perú. A nivel latinoamericano e internacional, ha participado en numerosas reuniones teológicas y pastorales. Estuvo como teólogo en la Conferencia de Medellín. En mayo de 1979, la Universidad Católica de Nimega le otorgó el título de Doctor Honoris Causa en teología.

Su obra principal es "Teología de la liberación", publicada en 1971 en Lima (Ed. CEP) con 2 ediciones, y luego en España (Ed. Sígueme) con 8 ediciones: está traducida a 9 idiomas.

El volumen que presentamos, "La fuerza histórica de los pobres", recoge ocho trabajos diversos del autor, publicados entre 1969 y 1979, y que muestran la convergencia de reflexiones basadas en la vivencia más profunda y más actual de las comunidades cristianas latinoamericanas.

cep

IMP SAN LUIS